الجلد الثاني من الابتهاج في شرح المنهاج

٢٩
ج

ابراهيم

١٢٧٥

الجزء الثاني من كتاب الابهاج في شرح
المنهاج للشيخ الامام العلامة امام المتكلمين
وسيف المناظرين قاضي القضاة بالشام
تاج الدين بن الشيخ الامام العلامة بقية
المجتهدين وخلف السلف الصالحين تغمده الله
برحمته و[illegible] مؤلفه في خير وعافيه
[illegible] قدير وبالاجابه
جدير

١٢٧٥

قد وقف هذا الكتاب الشريف سلطاننا الاعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين
خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود
خان وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع وانا [illegible] بعلم واسعاد
اعطاه الله تعالى اجره يوم التناد وحرره [illegible] احمد شيخ
زاده المفتش باوقاف الحرمين الشريفين غفر لهما

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد واله وسلم

قال الباب الرابع في المجمل والمبين وفيه فصول الاول

في المجمل وفيه مسائل * الاولى المجمل ماخوذ من الجمل بفتح الجيم واسكان
الميم وهو الخلط ومنه قوله عليه السلام لعن الله اليهود حرم الله عليهم شحوم
الميتة فجملوها اي خلطوها وباعوها فاكلوا اثمانها فسمي اللفظ مجملا لاختلاط
المراد بغيره والمبين بفتح اليا اخر الحروف من البيان تعالى لفظ مبين اذا كان نصا في
معناه بمعنى ان واضحه ومستقله وصلا الى نهاية البيان فهو مبين واذا كان
اللفظ مجملا ثم بين تعالى له مبين وبينت الشي بيانا اي اوضحته ايضاحا واما
تعريفه اصطلاحا فقد سبق في تقسيم الالفاظ قال الاولى اللفظ اما
ان تكون مجملا بين حقايقه كقوله تعالى ثلاثة قروء وافراد حقيقه واحده مثل ان
يذبحوا البقرة او مجازاته اذا انتفت الحقيقة وتكافات فان ترجح واحد لانه اقرب
الى الحقيقة كنفي الصحة من قوله لا صلاة ولا صيام او لانه اظهر عرفا واعظم مقصودا
كرفع الحرج وتحريم الاكل من رفع عن امتي الخطا والنسيان وحرمت عليكم الميتة
حمل عليه * اللفظ المجمل اما ان تكون مجملا بالنسبة الى حقايقه ان كان ذا حقايق
او لا والاول هو المشترك كقوله تعالى ثلاثة قروء فانه مجمل بالنسبة الى حقيقتيه
اعني الطهر والحيض عند من يقول ان القرو موضوع لهما وضعا اولا وهو
الصحيح والثاني اما ان تكون بالنسبة الى افراد حقيقه واحده او لا والاول مثل قوله
تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان لفظ البقرة موضوع لحقيقه واحده معلومة
ولها افراد والمراد واحد منها معين على كلام فيه سياتي ان شا الله في الفصل التالي
لهذا والثاني ان تكون الاجمال في الخارج عما وضع له اللفظ وانما تكون ذلك بان
تنتفي الحقيقة اي يظهر ارادة عدمها وتتكافا مجازاتها اي تتساوى اما اذا ترجح احد
المجازات فيتعين الحمل عليه ولا تكون اللفظ مجملا والترجيح اسباب ذكرها في الكتاب
احدها ان تكون اقرب الى الحقيقة من المجاز كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور
وقد تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وهذا
الحديث لفظه هكذا غير معروف ولكن روى عبد الله بن ابي بكر بن عمرو بن حزم عن
ابن شهاب عن سالم عن ابيه عن حفصة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له وهذا اسناد صحيح قال الحاكم ابو
عبد الله

عبد الله على شرط البخاري لحقيقة هذين الخبرين نفي ذات الصلاة عند عدم الطهارة وذات
الصوم عند عدم النية للميتة وهذه الحقيقة غير مراده لانا نشاهد الذات قد
تقع بدون هذين الشرطين فتعين الحمل على المجاز وهو اضمار الصحة او الكمال واضمار الصحة
ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة لان نفي الذات يستلزم نفي كل الصفات ونفي الصحة اقرب
بهذا المعنى اذ لا تقوم معه وصف البتة بخلاف وصف الكمال فان الصحة تبقى معه وهي وصف
ولك ان تقول ما ذكرتموه في هذين الحديثين مندرج اذا ابطلان الصحة والفساد مما
يحتورات في هذين الحديثين الماهية الجعلية اما اذا ابطلان الفساد بزيل اسمها في الحقيقة
موجود الثاني ان تكون احد المجازين اظهر عرفا واشهر كقوله صلى الله عليه وسلم رفع
عن امتي الخطا والنسيان فان ظاهره رفع نفس الحرج وليس مرادا فتعين حمله على المجاز
باضمار الحكم اي حكم الخطا والنسيان والحرج بمعنى الاثم اي اثمهما والحمل على الاثم اظهر من جهة
العرف لتبادره الى الذهن من قول السيد لعبده رفعت عنك الحرج الخطا والنسيان ولانه
لو قال ذلك ثم اخذ يعاقبه على ما اخطا فيه او نسيه عد مناقضا واعلم ان الحديث الذي
اورده المصنف رواه الحافظ ابو القاسم التيمي من حديث ابن عباس وروى ابن ماجه معناه
وصححه ابن حبان وقال الحاكم لا يثبت الثالث ان تكون اعظم مقصودا من غيره كقوله تعالى حرمت
عليكم الميتة وقوله عليه السلام في البحر الحل ميتته فان حقيقة اللفظ اضافة الحرمة والحل
الى نفس العين كما ذهب اليه الكرخي وهو عندنا باطل اذ الاحكام عندنا انما تتعلق بالافعال
المقدوره للمكلف وليست العين كذلك فلا تتعلق بها حل ولا حرمة فتعين المجاز بالاضمار
فيضمر اما الاكل والبيع او نحوها والاكل اولى لانه اعظم المقصود من تلك الاشيا عرفا
فحمل اللفظ عليه وقد ذهب جماعة من الاصوليين الى دعوى الاجمال في الامثلة المذكورة
مستدلين بان الحقيقة غير مراده والمجازات متعدده فلا تضمر الجميع لان الضرورة تندفع
بالبعض وليس بعضها اولى من بعض فوقع الاجمال والجواب انا نضمر البعض ولا نسلم
عدم الاولوية فان بعضها ارجح واولى لما تقدم واعلم ان المجمل ليس منحصرا فيما ذكره بل
يقع في اشيا احدها الاجمال العارض للفظ بواسطة الاعلال كالمختار فانه صالح
لاسم الفاعل واسم المفعول والثاني بواسطة جمع الصفات وارادفها بما يصلح ان يرجع
الى كلها والى بعضها نحو قولك زيد طبيب اديب خياط ماهر فقوله ماهر يصح ان تكون
راجعا الى الكل والى البعض فقط وذلك البعض يصح ان تكون راجعا هو الاخير او غيره
الثالث المجمل بواسطة استثناء المجهول كما تقدم والعام اذا خص بمجهول كما في قوله تعالى الا
ما يتلى عليكم والرابع المجمل بواسطة التركيب كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح
فان من بيده العقدة يحتمل ان تكون هو الزوج او الولي ولذلك اختلف العلماء فيه فاخذ

بالاول الشافعي وبالثاني مالك رحمهما الله والخامس المجمل بسبب التردد في عود الضمير الى ما
ما تقدمه كقولك كلما علمه الفقيه فهو كما علمه فان الضمير في هو متردد بين العود الى
الفقيه والى معلوم الفقيه والمعنى يكون مختلفا حينئذ فانه اذا قيل بعوده الى الفقيه كان معناه فالفقيه
كمعلومه وان عاد الى معلومه كان المعنى فمعلومه على الوجه الذي علم والسادس المجمل بسبب تردد
اللفظ بين جميع الاجزاء وبين جميع الصفات نظرا الى اللفظ وان كان احدهما يتعين بدليل من خارج
وذلك نحو قولك الثلاثة زوج وفرد فانه بالنظر الى دلالة اللفظ لا يتعين احدهما وبالنظر
الى صدق القايل يتعين ان يكون المراد منه جميع الاجزاء فان حمله على جميع الصفات او على جمعه
يوجب كذبه والسابع الاجمال بسبب الوقف والابتدا كما في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا
الا الله والراسخون في العلم فالواو في قوله والراسخون متردد بين العطف والابتدا والمختلف
للمعنى بذلك الثامن الاجمال بصلاحية اللفظ للمتشابهين بوجه ما كالنور للعقل ونور
الشمس التاسع بصلاحيته لمتماثلين كالجسم للسما والارض والرجل لزيد وعمرو قال
الغزالي وقد يكون موضوعا لهما من غير تقدم وتاخر وقد يكون مستعارا لاحدهما من الاخر
كقولك الارض ام البشر والام انما وضعت للوالدة وهذا كله في الاجمال في اللفظ والمصنف
جعل اللفظ مورد التقسيم فافهم بذلك ان الاجمال لا يكون في الفعل وليس بجيد بل قد يكون فيه
فوايد الاولى الصحيح جواز ورود المجمل في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم
والدليل عليه ما تلونا من الايات وهي مسئلة ورود المشترك في كتاب الله وسنة نبيه
صلى الله عليه وسلم الثانية اختلفوا في جواز بقا الاجمال بعد وفاة الرسول صلى الله عليه
وسلم واختار امام الحرمين في البرهان في ان الحق ان كلما التكليف في العلم به فيستحيل استمرار
الاجمال فيه وما لا يتعلق به تكليف لا يستحيل ذلك فيه ولا يبعد الثالثة لقايل ان يقول
يجوز التمسك بعموم احلت لكم بهيمة الانعام اذ الاستثنا وقع بقوله الا ما يتلى عليكم والمقدر
فانه ليس بحلال وعدم الحل لا يوجب الحرمة فيبقى على البراءة الاصلية ولا يقال هذا استثنا
مجهول فيصير الباقي من العام مجملا لانه انما يكون كذلك ان لو حرم ما يتلى علينا والله اعلم
قال الثانية قالت الحنفية وامسحوا برؤسكم مجمل وقالت المالكية يقتضي
الكل والحنفية حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز [illegible] ذهبت الحنفية
او بعضهم كما في المحصول الى ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مجمل لانه يحتمل مسح جميع الراس
ومسح بعضه واذا قام الاحتمال ثبت الاجمال وقال الاخرون لا اجمال في الاية ثم اختلفوا فقيل
فقالت المالكية يقتضي مسح الراس لان الراس حقيقة في جميعها والبا انما دخلت للالصاق
وقالت طايفة انها حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك بين مسح جميع الراس
وبعضها لانها تاره تاتي للمسح الكل وتاره للبعض كما تقول مسحت براس اليتيم ولم تمسح منها
الا

الا البعض فان جعلناه حقيقة فيهما لزم الاشتراك او في احدهما لزم المجاز في الاخر فجعله حقيقة
في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز الذين هما على خلاف الاصل ونقل الامام هذا المذهب
عن الشافعي رحمه الله قال المصنف هنا وهو الحق والذي جزم به في تفسير الحروف تبعا للامام
انها للتبعيض فتدل على مسح بعض الراس وهو المحكي عن بعض الشافعية قال الثالثة
قيل اية السرقة مجملة لان اليد تحتمل الكل والبعض والقطع الشق والابانة والحق ان اليد للكل
ويذكر للبعض مجازا والقطع الابانة والشق ابانة ش قال بعضهم اية السرقة يعني قوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة في اليد والقطع اما اليد فلانها تطلق
على العضو من اصل المنكب وعليه من الكوع وعليه من اصول الانامل واذا اطلق على
الكل والبعض ولم نعلم المراد فيكون مجملة واما القطع فلانه قد يراد به الشق اي الجرح
فقط كما يقال برا فلان قلمه فقطع يده وقد يراد به الابانة وقال الجمهور لا اجمال
فيها بل حقيقة اليد الكل وهو العضو من المنكب وانما يذكر للبعض مجازا ولهذا يصح ما
قطعت يده بل بعضها وحقيقة القطع الابانة والشق ابانة ايضا لان فيه ابانة لاجزا
اللحم بعضها عن بعض فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الابانة واما
لفظ السارق والسارقة فلا اجمال فيه وذلك متفق عليه قال الفصل
الثاني في المبين وهو الواضح بنفسه او بغيره مثل والله بكل شي عليم واسال
القرية وذلك الغير يسمى مبينا ش المبين بفتح اليا وهو ما اتضح دلالته بالنسبة
الى معناه وهو على قسمين احدهما الواضح بنفسه وهو الكافي في افادة معناه وذلك اما
لامر راجع الى اللغة مثل قوله تعالى بكل شي عليم او بالعقل مثل قوله واسال القرية فان حقيقة
هذا اللفظ طلب السؤال من الجدران لكن العقل صرفنا عن ذلك وقضى بان المراد الاهل
وهذا على كلام في القرية تقدم في المجاز بالنقصان هذا ما ذكره المصنف في الواضح بنفسه
واهمل ما يكون بسبب التعليل وهو ضربان احدهما ان يكون الحكم في المسكوت عنه اولى
وثانيهما كما في قوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات واهمل مما لا يكون
تعليليا ان الامر بالشي امر بما لا يتم الا به الثاني الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى
منه على انضمام غيره اليه وذلك الغير او الدليل الذي حصل به البيان يسمى مبينا بكسر
اليا وله اقسام ياتي ان شا الله على الاثر ما مثلناها [illegible] قال احدها اطلاق المبين
بفتح اليا على الواضح بنفسه صحيح لان المتكلم اوضحه حيث [illegible]
الجاربردي الثاني جعل العبري والجاربردي والاسفرايني وغيرهم من الشارحين قوله
واسال القرية مثالا للواضح بغيره وهو وهم لانه قسم ذلك الغير في المسئلة الاتية الى القول

والفعل وظاهر كلامه حصره فيهما فلو كان هذا من اقسامه لم ينحصر في ذينك القسمين ادلليز
فيه لشي الا الفعل وهو غير القول والفعل والذي حملهم على ذلك انهم لما راوه قدم قوله
او بغيره توهموا انه من باب اللف والنشر وليس كذلك قال وقد مسايل
الاول انه يكون قولا من الله ومن الرسول وفعلا منه كقوله تعالى صفراء فاقع وقوله
عليه السلام فيما سقت السماء العشر وصلاته وحجه فانه ادل فان جمعا وتوافقا
فالسابق وان اختلفا فالقول لانه يدل بنفسه ش المبين بكسر الياء قد يكون بالقول وذلك
بالاتفاق وقد يكون بالفعل وخالف في ذلك شرذمة قليلون والقول اما ان يكون من الله
تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه مبين لقوله ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة وهذا المثال جار على المشهور من ان البقرة المامور بذبحها كانت معينة في نفس الامر
وقد حكي عن ابن عباس رضي الله عنه خلاف ذلك وانه قال لو ذبحوا اي بقرة كانت لاجزاهم
ذلك ولكنهم شددوا فسالوا فشدد الله عليهم واما ان يكون من الرسول صلى الله عليه
وسلم كقوله فيما سقت السماء وكان عثريا العشر وما سقي بالنضح نصف العشر رواه البخاري
من حديث ابن عمر رضي الله عنه ولمسلم عن جابر نحوه وهو مبين لقوله تعالى واتوا حقه
يوم حصاده واستفدنا من هذا المثال ان السنة تبين مجمل الكتاب وهو الصحيح والفعل
لا يكون الا من الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كصلاته فانها مبينة لقوله تعالى
اقيموا الصلاة بواسطة قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وحجه فانه مبين
لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت بواسطة قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم
قوله فانه ادل اي على جواز البيان بالفعل انه ادل من القول على المقصود لان فيه مشاهدة
ومن الامثال ليس الخبر كالمعاينة وهو مروي رواه احمد بن محمد المحي وهو ضعيف
عن علي بن الجعد عن شعبة عن قتادة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قاله تنبيه
الترك منه عليه السلام كالفعل وذلك كتركه التشهد الاول بعد فعله اياه فانه بين انه
غير واجب واهمل المصنف ذكر الترك لدخوله في قسم الفعل على الراي المرتضى قوله فان
اجتمعا اي اذا ثبت انه يجوز البيان بكل واحد من القول والفعل فورد بعد المجمل قول وفعل
وكل واحد منهما صالح لبيانه فبماذا يكون البيان الحق التفصيل وهو انهما ان اتفقا
في غرض البيان وعلم ان احدهما سابق فهو المبين قولا كان ام فعلا ويكون الثاني تاكيدا له
وان لم يعلم فلا يقضى على واحد منهما بانه المبين بعينه بل يقضى بحصول البيان بواحد
لم يطلع عليه وهو الاول في نفس الامر والتاكيد بالثاني وهذا القسم اهمله في الكتاب
لوضوحه وحكم القسمين في الحقيقة واحد بالنسبة الى نفس الامر وان اختلفا كما
روي انه صلى الله عليه وسلم امر بعد نزول الحج والقران بطواف واحد وروي انه طاف
قارنا طوافين فالمختار عند الجمهور منهم الامام واتباعه وابن الحاجب ان المبين هو القول
سوا

سواء كان متقدما على الفعل ام متاخرا ويحمل الفعل على الندب او على الواجب المختص
به صلى الله عليه وسلم وذلك لان القول يدل على البيان بنفسه بخلاف الفعل فانه لا
يدل الا بواسطة انضمام القول اليه والدال بنفسه ادل وقال ابو الحسين المتقدم
هو البيان فايدة قد ذكر المصنف هنا ان الفعل ادل من القول وان القول يدل بنفسه
يعني فيكون ادل وظاهر هذا التنافي بين الكلمتين والتحقيق ان الفعل ادل على الكيفية والقول
ادل على الحكم ففعل الصلاة ادل من وصفها بالقول لان فيه المشاهدة واستفادة وجوبها
على جهة معينة من واجب او ندب او غيرهما بالقول اقوى واوضح من الفعل لصراحته
قال الثانية لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق
ويجوز عن وقت الخطاب ومنعت المعتزلة وجوز البصري ومنا القفال والدقاق وابو
اسحق بالبيان الاجمالي فيما عدا المشترك ش هذه المسالة تشتمل على بحثين الاول في تاخير البيان
عن وقت الحاجة والثاني في تاخيره الى وقت الحاجة اما الاول فاعلم انه لا يجوز تاخير بيان المجمل
عن وقت الحاجة اي الوقت الذي قام الدليل على ايقاع العمل بالمجمل فيه على التضييق من غير فسحة
في التاخير لان الاتيان بالشيء مع عدم العلم بالمجمل به ممتنع والتكليف بذلك تكليف بما
لا يطاق وقد نقل القاضي في مختصر التقريب اجماع ارباب الشرايع على ذلك ولقايل ان يقول
التكليف بالمحال جائز عند المصنف فكان ينبغي ان يفعل كما فعل الامام فيقول ان منعنا التكليف
بما لا يطاق فلا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة والا جاز لكن لا يقع لان التكليف بالمحال
غير واقع واحصر من هذا ان نقول لا يقع تاخير البيان عن وقت الحاجة واما الثاني
وهو تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فمقدم عليه ان الخطاب المحتاج الى البيان
ضربان احدهما ماله ظاهر وقد استعمل في خلافه كتاخير بيان التخصيص وتاخير
بيان النسخ وتاخير بيان الاسماء الشرعية اذا استعملت في غير المسميات الشرعية كالصلاة
اذا اريد بها الدعاء ونحو ذلك وتاخير بيان اسم النكرة اذا اريد بها شيء معين والثاني
ما لا ظاهر له كالاسماء المتواطية والمشتركة اذا عرف هذا فنقول في جواز تاخيره عن
وقت الخطاب مذاهب احدها يجوز في جميع هذه الاقسام واليه ذهب اكثر اصحابنا
وجماعة من اصحاب ابي حنيفة ونقله القاضي في مختصر التقريب عن الشافعي نفسه واختاره
الامام واتباعه وابن الحاجب والثاني واليه ذهب اكثر معتزلي المتقدمين انه لا يجوز الا
في النسخ فانهم جوزوا تاخير بيانه كذا استثناه وهو ماخوذ من الغزالي فانه ادعى الاتفاق
على انه يجوز تاخير بيان النسخ قال بل يجب تاخيره لا سيما عند المعتزلة فان النسخ عندهم
بيان لوقت العبادة ويجوز ان يرد لفظ يدل على تكرار الافعال على الدوام ثم ينسخ
ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على الدوام لكن بشرط ان لا يرد نسخ وما

اوعاه الغزالي ادعاه ابن برهان في الوجيز ايضا وهذا الكلام من الغزالي ماخوذ من امام الحرمين
فانه قال ناقضت المعتزلة اصولهم اذ النسخ عندهم بيان نهاية التكليف ولم يكن هذا البيان مقترنا
بمورد الخطاب الاول قال وليس لهم عن هذا جواب والقاضي في مختصر التقريب ذكر
ذلك ايضا فقال ومما استدل به اصحابنا ان قالوا النسخ تخصيص في الزمان والتخصيص في
الاعيان ثم يجوز ان يراد اللفظة مطلقة في الازمان والمراد بعضها فان لم يبعد ذلك في
الازمان لم يبعد في الاعيان قال القاضي ولا يستقيم هذا الاستدلال بذلك فان النسخ ليس بتخصيص
في الازمان عندي وعند معظم المحققين من اصحابي وانما هو رفع والمصنف اهمل استثناء
النسخ وكذلك الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع وابن برهان في الوجيز والغزالي الا انه نقل
الاتفاق على النسخ بعد ذلك كما عرفت ولعل من اطلق القول بترك الاستثناء اكتفى بالعلم بالاتفاق
على النسخ وانه خارج عن صور النزاع الا ان كلام جماعة يقتضي ان النزاع في النسخ موجود
والذي يظهر من جهة النقل ان النزاع فيه موجود ولكن ليس من القائلين بامتناع تاخير
البيان كلهم بل من بعضهم والثالث ان المجمل ان لم يكن له ظاهر كالمشترك قال الامام والاسما
المتواطية جاز تاخير بيانه لانه لا يلزم محذور من تاخيره وان كان له ظاهر جاز تاخير
البيان التفصيلي دون الاجمالي فانه يشترط وجوده عند الخطاب حتى يكون مانعا من
الوقوع في الخطا فيقول مثلا المراد من هذا العام هو الخاص او بالمطلق المقيد او بالنكرة
المعين قال الامام والامدي او هذا الحكم سينسخ وهذا يدل على ان النسخ من محل الخلاف
واما البيان التفصيلي وهو سيخص بكذا مثلا فليس بشرط وقد نقل المصنف تبعا
للامام هذا المذهب عن ابي الحسين البصري من المعتزلة والدقاق والقفال وابي اسحق
فاما ابو الحسين فالنقل عنه صحيح واما الدقاق فقد نقل عنه الاستاذ ابو اسحق في
اصوله موافقة المعتزلة واما القفال فالظاهر ان المراد الشاشي وفي النقل عنه نظر فقد
نقل عنه القاضي في مختصر التقريب والشيخ ابو اسحق في شرح اللمع وغيرهما موافقة
سائر الاصحاب على المذهب المختار واما ابو اسحق فان كان هو المروزي كما صرح به الامام
ففي النقل نظر اذ نقل عنه القاضي في مختصر التقريب والشيخ ابو اسحق والغزالي والامدي القول
بمذهب المعتزلة وان كان مراد المصنف الشيرازي فالنقل ايضا ليس بجيد لانه قد صحح في شرح
اللمع الجواز مطلقا وكذلك الاستاذ لا يصح ان يكون هو المراد لتصريحه في كتابه بموافقة
الاصحاب وقد انتصر في الكتاب تبعا للامام على حكاية هذه المذاهب والرابع انه يجوز تاخير
بيان المجمل دون غيره لتخصيص العموم والخامس يجوز التاخير في الامر وكذا النهي كما قاله
القاضي

القاضي في مختصر التقريب والشيخ ابو اسحق والامام ابو المظفر بن السمعاني وغيرهم ولا يجوز
في الخبر قال ابن السمعاني قال الماوردي ولم نقل بهذا القول احد من اصحاب الشافعي والسادس عكسه
يجوز في الخبر ولا يجوز في الامر والنهي حكاه الشيخ ابو اسحق والسابع واليه ذهب الجبائي ونقله
الامدي عن عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره وحكايته هذا المذهب تعلم ان النسخ
من محل الخلاف وابن برهان حكى عن عبد الجبار يجوز تاخير التخصيص دون المجمل والقرافي
قال قد جمع بين هذا وبين من نقل الاتفاق ان الاتفاق انما هو على جواز تاخير البيان
التفصيلي والخلاف في الاجمالي قال وكذلك حكاه صاحب المعتمد في المعتمد **فايدتان**
احداها قال الاستاذ في كتابه هذه العبارة مزيفة يعني تاخير البيان الى وقت الحاجة
قال وهي لايقة بمذهب المعتزلة دون مذهبنا لان عندهم المومنون بهم حاجة الى
التكليف نحو العبادات لينالوا بها الدرجات الرفيعة ويستحقونها على طريق المعاوضة
وعندنا الباري تعالى ينزل المومنين الجنة فضلا على طريق المعاوضة ويدخل
الكافرين النار عدلا فالعبارة الصحيحة على مذهبنا ان نقول تاخير البيان عن وقت وجوب
الفعل بالخطاب الى وقت وجوب الفعل الثانية نقل الماهر عن ابي بكر الصيرفي موافقة
المعتزلة على المنع من تاخير البيان مطلقا قال الاستاذ في كتابه وهذا مذهب كان يذهب
اليه الصيرفي قديما فنزل به ابو الحسن الاشعري ضيفا فناظره في هذا واستنزله عن هذه
المقالة الى مذهب الشافعي وساير المتسننة **قال** لنا مطلقا قوله تعالى
ثم ان علينا بيانه قيل البيان التفصيلي قلنا تقييد بلا دليل وخصوصا من قوله ان
يذبحوا بقرة معينة بدليل ما هي وما لونها والبيان تاخر قيل لو وجب التاخر عن وقت الحاجة
قلنا الامر لا يوجب الفور قيل لو كانت معينة لما عنفهم الله قلنا للتواني بعد البيان وانه
تعالى انزل انكم وما تعبدون فنقض ابن الزبعري بالملايكة والمسيح فنزل ان الذين سبقت
الاية قيل ما لا يتناولهم وان سلم لكن خصوا بالعقل واجيب بقوله والسما وما بناها
وان عدم رضاهم لا يعرف الا بالنقل ش احتج على المذهب المختار بادلة ثلاثة اولها مطلق
اي يدل على جواز التاخير مطلقا والاخران مقيدان احدهما يدل على جواز التاخير في صورة
النكرة والاخر في صورة العام الدليل العام الاول الدال على جواز التاخير مطلقا قوله تعالى
فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه وثم في اللغة للتراخي والله اعلم علينا بيانه بعد القراة
وقوله مطلقا عبارة ركيكة وليس المراد حقيقة المطلق بل انه عام يطلق على الصور ولو قال
بدل مطلقا عموما لكان احسن لا سيما وقد قال بعد ذلك خصوصا واعترض ابو الحسين ومن
وافقه بان المراد البيان التفصيلي دون الاجمالي واجاب المصنف بان هذا تقييد بلا دليل
ولقائل ان يقول قوله بيانه مفرد مضاف فيعم البيانين الاجمالي والتفصيلي وحينيذ فليس القول

بان المراد البيان التفصيلي تقييد بلا دليل بل تفسيرا على خلاف الدليل وفرق بين كون الشي على خلاف
الدليل اي يدل الدليل على خلافه وبين كونه بلا دليل اي لم يدل عليه دليل وهذا الجواب احسن من جواب
المصنف وبه يظهر ضعف قول الامدي البيان يراد به الاظهار لغة تقول بين الحق وتبين الكوكب
فيكون معنى لابد ان علينا بيانه للخلق واظهاره فيهم واشهاره في الافاق فلا تكون فيها حجة على صورة
النزاع لانا نقول البيان من حيث تعميمه بالاضافة يعم كل ما يصدق عليه انه بيان في قوله
وخصوصا هذا معطوف على قوله مطلقا وقد قلنا انه يظهر به ان مراده بالمطلق العام لان
الخصوص انما يقابل العموم ولو اراد الاطلاق لقال وتقييدا وهذا الدليل هو الثاني المختص
بالنكرة اعني الدال على جواز تاخير البيان في النكرة وتقريره ان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح
بقرة في قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واراد معينة بدليل سوالهم عن صفتها ولونها في
قوله ادع لنا ربك الى اخر الايات ثم لم يبينها لهم حتى سالوا هذه السوالات فدل على جواز
تاخير البيان عن وقت الحاجة واعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين احدهما ان بني اسرائيل
أُمروا بالذبح وقت الخطاب فكانوا محتاجين الى البيان ذلك الوقت فتاخيره عن ذلك الوقت
تاخير عن وقت الحاجة وهو ممتنع قال الخصم فحاصل الامر انكم لم تقلوا بما تقتضيه الاية
بل بما لا تقتضيه اجاب بان الامر لا يوجب الفور كما سبق فان قلت هذا الجواب مبني على ان
الامر لا يقتضي الفور فلا يعم المذاهب بل يختص بمن يرى راي المصنف ثم ان الامر يدل كل اما وقع
الفصل بين الخصمين الذين تنازعا في الفعل واجب على الفور قلت ــــــ اجاب اجاب القرافي
بان الاية اذا دلت على جواز التاخير عن وقت الحاجة دلت على جواز التاخير عن وقت الخطاب
لان كل من قال بجواز الاول قال بجواز الثاني من غير عكس ولانه اذا ثبت في الاول ثبت في
الثاني بطريق اولى واما قول القرافي هنا انا لا نسلم انا لم نقل بما تقتضيه الاية بل قلنا به
وهذا هو الصحيح من مذهبنا بناء على تجويز التكليف بما لا يطاق فضعيف لانه عندنا غير
واقع والكلام انما هو في هذا الواقع والثاني ان ما ذكرتم وان دل على ان البقرة كانت معينة
لكن عندنا ما يدل على انها لم تكن معينة وبسببه نسخ كونها معينة وهو انها لو كانت معينة
لما عنفهم الله على السوال عنها لكنه عنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون ومما
يدل على انها لم تكن معينة ما سلف من كلام ابن عباس وهو قوله شددوا فشدد الله عليهم
واجاب المصنف بانا لا نسلم انه عنفهم على السوال وانما عنفهم على التواني اي التقصير والتاخير
بعد البيان هذا هو الاقرب واحتمال كون التعنيف على السوال بعيد لانه لو اوجب المعينة
بعد الخطاب خلافه لكان نسخا قبل الفعل وهو لا يجوز عند الخصم قوله تعالى وانه تعالى هو
معطوف على قوله وخصوصا ان المراد تعديره ولنا خصوصا في النكرة كذا وفي جواز
تاخير بيان التخصيص انه تعالى انزل وتقريره ان الله تعالى انزل لما انزل انكم وما

تعبدون

تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عُبدت الملائكة وعُبد المسيح وليس
هولاء من حصب جهنم فتاخر بيان ذلك حتى نزل قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون فان قيل لا نسلم ان قوله وما تعبدون يندرج فيه الملائكة والمسيح وبيانه من
وجهين احدهما ان لفظة ما لا تتناولهم لكونها مخصوصة بمن لا يعقل ولا يتوجه نقض ابن
الزبعري ولا احتياج الى التخصيص بل كيف يمكن والتخصيص فرع الشمول ويدل على ذلك ما رواه
الاصوليون في كتبهم من قوله صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى حين قال ما قال ما اجهلك بلغة
قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل والثاني وهو المشار اليه بقوله في الكتاب
ولو سلم انا سلمنا ان لفظة ما تتناولهم لكن خص الملائكة والمسيح من هذه الاية بالعقل لا بقوله
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى وذلك لان التعذيب انما يقع على جريمة واي جريمة لهولاء
بعبادة غيرهم اياهم وهذا الدليل العقلي كان حاضرا في عقولهم قبل نزول ان الذين سبقت
قلنا الجواب عن الاول انا لا نسلم ان صيغة ما مختصة بغير العقلاء بل هي شاملة للجميع ويدل على
ذلك اطلاقها على الله تعالى في قوله والسماء وما بناها وكذلك قوله وما خلق الذكر والانثى وقوله
ولا انتم عابدون ما اعبد وانها بمعنى الذي اتفاقا وكلمة الذي تتناول العقلاء فكذلك صيغة
ما والحديث المذكور من قوله صلى الله عليه وسلم ان ما مختصة بمن لا يعقل غير معروف ولو
ثبت لسمعنا واطعنا وعن الثاني ان العقل انما يخيل ترك تعذيبهم اذا علم بالعقل ايضا انهم
غير راضين بالعبادة لانهم لو رضوا بالعبادة لكان ذلك الرضا موجبا للسخط وعدم رضاهم
انما علم بالنقل وهذان الجوابان ضعيفان اما الاول فمن وجهين احدهما ان المصنف قدم في باب
العموم ان ما مختصة بما لا يعقل وما نسبها الى ما في هذه الايات مصدرية تقديره وخلق الذكر
والانثى والسماء وبناها ولا انتم عابدون عبادتي ذكره القرافي واما قوله ترد بمعنى الذي فتتناول
العقلاء كما تتناول الذي فساقط لان الذي وضعت للقدر المشترك من العقلاء وغيرهم ولا نسلم انها
تقوم مقامها اذا استعملت في غير العقلاء وما ذلك الا اول النزاع واما الثاني فانه غير مستقيم
على مذهب من يقول عصمة ذي العصمة ثابتة بالعقل وهم المعتزلة ولا على من يقول انها
ثابتة بالسمع لانها قد اشتهرت وصار العقل يحيل عدمها وان كان الاصل في احالة هذا العقل لذلك
انما هو السمع لانا بالضرورة من العقول ندرك ان الملائكة وعيسى عليهم السلام غير راضين
بعبادة هولاء اياهم
ابن الزبعرى بكسر الزاي المعجمة وفتح الباء الموحدة من تحت بعدها
وقد تكسر ايضا بعدها عين مهملة ساكنة ثم راء مهملة مفتوحة كان من اشد الناس على الاسلام
واكثرهم اذى بلسانه فحشا وهجاء وبنفسه مكابرة وعنادا ثم اسلم عام الفتح وحسن اسلامه
وهذا المذكور عنه مشهور في كتب التفسير والسير وروى الحاكم ابو عبد الله في المستدرك عن
الحسين بن واقد عن يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس قال لما نزلت انكم وما تعبدون من دون

الله حصب جهنم قال المشركون فالملائكة وعيسى وعزير يعبدون من دون الله فقوله لو كان هؤلاء
آلهة ما وردوها فانزل الله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لكن ليس فيه ذكر ابن الزبعرى خصوصه

قال قيل بتأخير البيان اغرا فلنا كذلك ما يوجب الظنون الفاسدة الكاذبة قيل
الخطاب بلغة لا تفهم قلنا هذا يفيد عرضا اجماليا بخلاف الاول ".." احتج ابو الحسين على اشتراط
على اشتراط البيان الاجمالي فيما له ظاهر بان العموم خطاب لنا في الحال اجماعا فالمخاطب اما ان لا
يكون يقصد افهامنا في الحال وهو باطل لانه اذا لم يقصد افهامنا في الحال مع ان ظاهره يقتضي
كونه خطابا لنا في الحال يكون مغرا لنا بان نعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون يقصد ان
نجهل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه يعني ما يفهمونه منه فثبت
بطلانه واما ان يقصد وحينئذ فاما ان يريد ان نفهم ان المراد ظاهره فقد اراد منا الجهل
وهو باطل او غير ظاهره فقد اراد منا ما لا سبيل اليه وهو تكليف بالمحال وهذا التقرير على
هذا الوجه هو الذي اورده الامام هو الصواب فاعتمده واجاب المصنف بانا لا نسلم ان
ذلك ممتنع وقد ورد ما اوجب ظاهره الظنون الكاذبة فدل على الجواز اما وروده فكثير قال الله
تعالى يد الله فوق ايديهم وقال الرحمن على العرش استوى وقال وجاء ربك فلو صح ما ذكرتم لم تكن
هذه الخطابات للاغراء لانه اطلق واراد خلاف الظاهر ومن ههنا عميت بصائر الحشوية
وصمموا على فاسد عقد لو نشر الواحد منهم بالمناشير لم يكع ولم يرجع وهو معتقد لا
يعود وبالله الا عليه ولا يرجع نكاله الا اليه وللقائل ان يقول هذه الاشياء حفوفها براهين
عقلية ترشد الى الصواب بخلاف تأخير البيان ولعل ان ظاهر ايراد المصنف يفهم ان هذا
الدليل الذي اجاب عنه دليل للمانع مطلقا وعلى ذلك قرره العبري والجاربردي وليس كذلك
بل هو حجة ابي الحسين كما قلناه وبه صرح الامام وكيف يجد ان يكون حجة المانع مطلقا
والمشترك ليس فيه ايقاع في الجهل فان نسبته عند عدم القرينة الى كل معانيه على السوية
وقد تنبه الاسفرايني لهذا وذكر ما اوردناه واحتج من منع تأخير البيان عن وقت
الخطاب مطلقا بانه كالخطاب بلغة لا تفهم مثل خطابك العربي باللغة الزنجية والخطاب بلغة
لا تفهم ممنوع والجامع بينهما كون كل واحد منهما لا يفيد المقصود حالة الخطاب واجاب في
الكتاب بالفرق وهو ان الخطاب بما لا تفهمه المخاطب لا تفيد شيئا بخلاف الخطاب بالمشترك
ونحوه فانه يفهم عرضا اجماليا يستعد المكلف من اجله لما يراد منه فانه قيل مثلا اعتدي بثلاثة
اقراء افاد ان المراد اما الاطهار او الحيض وان العدة وجبت باحدهما واما الخطاب بما لا يفهم
فلا يفيد لا عرضا اجماليا ولا تفصيليا وقد اجاب القاضي في مختصر التقريب بان النبي صلى الله
عليه وسلم مبعوث الى العرب والعجم وكان ما صدر منه من الالفاظ العربية الزاما للفريقين
وفاقا واذا ساغ مخاطبة العجم بلغة العرب لم يبعد عكسه **قلت** وهذا حسن

والتحقيق

والتحقيق ان خطاب الغير اضرب احدها ان يخاطب بما يفهمه هو وغيره وهو جائز جملة
والثاني عكسه وفيه الخلاف المتقدم في مسئلة ان الله لا يخاطبنا بالمهمل والثالث ان يفهمه المخاطب
بفتح الطاء دون غيره فيجوز اتفاقا سواء تعلق بخاصة نفسه ام بغيره ويصير فيما اذا تعلق
بغيره كالترجمان والمبلغ والرابع ان يفهمه غيره ولا يفهمه هو وهذا الذي تكلم فيه القاضي
ويظهر انه جائز اتفاقا لاطلاع المخاطب على مدلول الخطاب من غيره والخامس ان يخاطب جمعا
بلغة يفهمها بعضهم دون بعض وهذا ايضا لا نزاع في جوازه كيف والقرآن خطاب للعرب والعجم

قال تنبيه يجوز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة وقوله تعالى بلغ لا يوجب
الفور **أقول** الذين منعوا تأخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز تأخير تبليغ ما
اوحي به الى النبي صلى الله عليه وسلم من الاحكام والجمهور على جوازه لان المانع عقلا جائز ان
يكون لذاته اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال والامر خارج اذ الاصل عدمه كيف ويحتمل
ان يكون في التأخير مصلحة لا نعلمها الخ واحتج المانع بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما
انزل اليك من ربك والجواب ان الامر لا يقتضي الفور كما سبق قال الامام والآمدي ولو سلمناه
لكن المراد هو القرآن اذ هو الذي يطلق عليه القول بانه منزل **قلت** وفي الفرق
بين تبليغ القرآن وغيره نظر وقد تعالى قال المصنف في اول الفصل وفيه مسائل ولم يورد
سوى اثنتين وهذا التنبيه ويجاب بان التنبيه هو الثالثة وليس يشترط ان يصدر المسئلة
بلفظ الثالثة او انه ذكر في الثانية مسئلتين تأخير البيان عن وقت الحاجة وعن وقت الخطاب

قال الفصل الثالث والاستعمال بمثل هذا مما يضيع الوقت ولا يحصل فائدة
في المبين له انما يجب البيان لمن اريد فهمه لان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال
ولا يجب بيانه لغيره اذ لا تعلق له به ثم ارادة الفهم قد يكون للعمل بما تضمنه المجمل كآية الصلاة
وقد يكون للافتاء كآية الحيض فان المقصود تفهيم المجتهدين ذلك انما هو لافتاء النساء به هذا
ما ذكره المصنف تبعا للامام والامام تبع فيه ابا الحسين وفيه نظر من وجهين احدهما اطلاق
قوله يجب البيان لمن اريد فهمه يشعر بانه يجب على الله تعالى وهذا انما يقوله المعتزلة فهي عبارة
رديئة والاولى التعبير بان البيان لمن اريد فهمه لا بد من وقوعه والثاني ان فيه اشعارا بانه
لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وليس كذلك بل النساء والرجال سواء في ذلك **قال**

الباب الخامس في الناسخ والمنسوخ

وفيه فصلان الاول في
النسخ وهو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ وقال القاضي رفع الحكم ورد
بان الحادث ضد السابق فليس رفعه باولى من دفعه ".." النسخ في اللغة يطلق على الازالة
ومنه نسخت الريح اثر القدم اي ازالته وعلى النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب اي نقلته وهو
المعنى بقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ومنه المناسخات وهي انتقال المال

من وارث الى وارث ثم قال القاضي والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين انه حقيقة في
الازالة وقال القفال حقيقة في النقل واما في الاصطلاح فقال صاحب الكتاب هو بيان انتها
حكم شرعي بطريق شرعي متراخ فقوله بيان جنس يدخل فيه الحدود وغيره وباضافته الى
الانتهاء خرج بعض التخصيصات والتقييدات ونحو ذلك مما ليس فيه معنى الانتهاء وقوله حكم
شرعي خرج بيان انتهاء حكم عقلي كالمباح الثابت بالبراءة الاصلية عند القايل به فانه لو حرم فرد
من تلك الافراد لم يسم نسخا وقوله بطريق شرعي يحترز به عن الطريق العقلي كالموت فانه اذا
وقع تبين به انتهاء الحكم الشرعي ولا يسمى نسخا في الاصطلاح وكمن سقط رجلاه لا يقال نسخ عنه غسل
الرجلين وما قاله الامام في المخصصات من انه نسخ وارد بلا ريب وقوله متراخ يخرج البيان
المتصل بالحكم كالاستثناء والشرط والصفة وغير ذلك وقال القاضي النسخ هو الخطاب الدال على
ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه
هذه عبارته في مختصر التقريب وهو معنى قول المصنف وقال القاضي رفع الحكم فان التشاجر
بين التعريفين انما هو في لفظ الرفع والبيان وقد وافق القاضي على هذا الشيخ ابو اسحق الشيرازي
والغزالي والامدي وابن الحاجب ورد قول القاضي بان الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث
للسابق باولى من دفع السابق للحادث بل دفع السابق للحادث اولى اذ الدفع اولى من الرفع
وهذا الرد هو المذكور في الكتاب وقد اجيب عنه بان رفع الحادث للسابق اولى من العكس
بدليل ان عند وجود العلة التامة لعدم الشيء او لوجوده وعلته وعلة وجود الشيء
منافية لعدم تحصيل عدمه او وجوده قطعا ولولا الاولوية لامتنع حصوله وقد
اورد على القاضي غير ما ذكره المصنف من ساقط ومتماثل ولا نرى في التطويل بذكره
كبير فايدة واعترض على التعريف الذي ارتضاه في الكتاب بوجوه احدها انه غير جامع
لان المنسوخ قد لا يكون حكما شرعيا بل خبرا كما سياتي ان شا الله وهذا الاعتراض
ضعيف لان المنسوخ في الحقيقة انما هو الحكم الثابت بالخبر لا نفس الخبر والثاني انه غير
مانع لانه منطبق على قول الراوي هذا منسوخ مع انه ليس كذلك لما سياتي ان شا الله
وفيه نظر لان قول الراوي نسخ حكم كذا ليس بيانا للانتهاء وانما هو اخبار عن وجود ما
زعم انه بيان للانتهاء والثالث ان الامة اذا افترقت الى فرقتين جاز للعامي الاخذ بقول
اي فرقة شاء ثم اذا اجمعوا على احد القولين يحتم عليه الاخذ بالمجمع عليه مع انه ليس
بنسخ لان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به   وفيه مسايل الاولى انه واقع وخالفت
اليهود لنا ان حكمه ان تبع المصالح فيتغير بتغيرها والا فله ان يفعل ما يشا وان نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وقد نقل قوله ما ننسخ وان ادم عليه السلام

زوج بناته من بنيه والان محرم اتفاقا و اجمع المسلمون على جواز النسخ وذهب فيه من
المنتمين الى الاسلام منهم ابو مسلم الاصفهاني الى منع النسخ هربا من البدا واعتقادا منهم
ان النسخ يؤدي اليه واما اليهود لعنهم الله فمنهم من انكر جوازه عقلا ووقوعه شرعا
ومنهم من انكر وقوعه فقط وذهب العيسوية منهم وهم اصحاب ابي عيسى الاصفهاني المعترفون
بصحة نبوة نبينا عليه افضل الصلاة والسلام للرسل الى بني اسمعيل عليه السلام وهم العرب
خاصة الى جوازه عقلا ووقوعه سمعا واعلم انه لا يحسن ذكرها ولا المعدودين في وفاق ولا
خلاف ولكن السبب في حمل المسقه بذكرهم التنبيه على انهم لم يخالفوا جميعا وذلك وانما
من انكره من المسلمين فهو معترف بمخالفة شرع من قبلنا لشرعنا وكثير من الاحكام ولكنه
يقول ان شرع من قبلنا كان مغيا الى غاية ظهوره عليه السلام وعند ظهوره صلى الله
عليه وسلم زال التعبد بشرع من قبله لانتهاء الغاية وليس ذلك من النسخ في شي بل هو جار
مجرى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وحينيذ لا يلزم من انكار النسخ انكار نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم وقد ذكر في الكتاب من ادلتنا على النسخ وجها لاية الاولى وهو دليل على الجواز فقط
ان حكم الله تعالى اما ان يتبع المصالح كما هو راي المعتزلة فيلزم ان يتغير بتغير المصالح
فانا نقطع بان المصلحة قد تتغير بحسب الاشخاص والاوقات والاحوال واما ان لا
يتبع المصالح فله سبحانه وتعالى ان يحكم ما يشا ويفعل ما يريد والثاني ان نبوة سيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالبراهين القاطعة التي لا يقبلها شك ولا يداخلها ريب
وقد نقل لنا عن الله تعالى انه قال ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
وصحة التمسك بالقران ان توقف على صحة النسخ عاد الامر الى ان نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم انما تصح مع القول بالنسخ ونبوته صحيحة قطعا فدل على صحة النسخ وان لم تتوقف
عليها صح الاستدلال بهذه الاية على جواز النسخ وفي هذا الاستدلال نظر ذكره الامام
في التفسير وتقريره ان ما ننسخ جملة شرطية معناها ان ننسخ وصدق الملازمة بين
الشيين لا يقتضي وقوع احدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا وذكر القاضي في مختصر التقريب مع قوله تعالى ما ننسخ قوله تعالى واذا
بدلنا اية مكان اية وهذه الاية سالمة عن النظر الذي ذكره الامام لان اذا لا تدخل الا على المحقق
وقوعه وذكر ايضا قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقال
لهم على هذه الايات اسوله وتمويهات يسهل مدركها قلت ومن التمويهات
في ذلك قول قائلهم اليهود لا تعتقد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فالاستدلال عليهم
بذلك استدلال على الخصم بدليل لا يسلم مقدماته وهذا ساقط فان الخصم انما لا يعترض
عليه بما لا يعتقده اذا كان شبهة واما ما ليس فيه شبهة بمشكل بل هو ثابت ثبوت

المحسوسات فلا يلتفت الى عدم اعتقاده فيه والثالث مما يدل على وقوع النسخ انه ورد في
التوراة ان ادم عليه السلام كان مامورا بتزويج بناته من بنيه وهو الان محرم بالاتفاق
ولا نعني بالنسخ الا ذلك فان قيل يجوز ان يكون هذا شرعا لبني ادم الى غاية معلومة وهي ظهور
شريعة اخرى ومثل هذا لا يكون نسخا قلت امر ادم كان مطلقا وتقييده في علم الله لا ينافي
النسخ فانه تعالى اذا امر بالفعل مطلقا فهو عالم بانه سينسخه والوقت الذي فيه ينسخه فتقييده
في علم الله تعالى لا يخرجه عن حقيقة النسخ ولقائل ان يقول لا نسلم ذلك في حقنا انما يكون نسخا
ان لو ثبتت الاباحة قبل ذلك وهو لم يثبت الا في حق بني ادم لصلبه وثبوتها في حوا وليكن
لا يوجب ثبوتها في حقنا وهو لم يرتفع في حق حوا وليكن فاين النسخ قال قبل الفعل
الواحد لا يحسن ويقبح قلنا مبني على فاسد ومع هذا يحتمل ان يحسن لواحد او في وقت
ويقبح لاخر او في اخر .ه. احتج مانعوا النسخ بان الامر بالشي يقتضي حسنه والنهي عنه يقتضي
قبحه فلو جاز وقوع النسخ اجتماع الضدين اعني الحسن والقبح وهو محال اجاب بان هذا
مبني على فاسد وهو قاعدة التحسين والتقبيح ومع هذا اي ولو سلمنا صحة تلك القاعدة
فيحتمل ان يحسن لواحد ويقبح لاخر او يحسن له في وقت ويقبح عنده في وقت اخر وذلك لان
المصلحة كما تقدم تتغير بتغير الاوقات والاشخاص قال الثانية يجوز نسخ بعض
القران ومنع ابو مسلم الاصفهاني لنا ان قوله تعالى متاعا الى الحول نسخ بقوله يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا قال قد تعتد الحامل به قلنا لا بل بالحمل وخصوص السنة لاغ وايضا
بسنة
تقديم الصدقة على نجوى الرسول وجب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول الاية
ثم نسخ قال زال لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره قلنا زال كيف كان احتج بقوله
تعالى لا ياتيه الباطل قلنا الضمير للمجموع .ه. اللائق بهذه المسئلة ان يذكر في الفصل التالي لهذا
الفصل الذي وضعه ما ينسخ وما لا ينسخ وحاصلها ان نسخ جميع القران ممتنع اجماعا كما صرح
به بعضهم واشار اليه المصنف واخر المسئلة وكذا الامام واتباعها واما نسخ بعضه فجائز ومنع
ابو مسلم الاصفهاني كما نقله الامام واتباعه منهم المصنف وقد تقدم النقل عنه انه منع وقوعه
مطلقا واحتج في الكتاب بوجهين احدهما ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا
في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك باربعة
اشهر وعشرا قال ابو مسلم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة
حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا
واجاب في الكتاب بانا نمنع ان الحامل قد تعتد بسنة بل انما تعتد بوضع الحمل سوا حصل لسنة ام اقل
ام اكثر وخصوص السنة ان وقع لاغ لا عبرة به وهو جواب صحيح الا ان ابا مسلم لم يدع
عدم النسخ في الاية بهذا التقرير المذكور بل بتقرير غيره فقد اختلف العلما في هذه الاية فذهب
جمهور

جمهور المفسرين الى انها منسوخة بقوله اربعة اشهر وعشرا كما ادعاه الاصوليون
وهو الذي رواه البخاري في الصحيح عن ابن عباس وذهب مجاهد كما رواه البخاري بسنده
اليه الى انها غير منسوخة وانها ان لم تختر السكنى كانت عدتها اربعة اشهر وعشرا كما في
احدى الايتين وان اختارت اعتدت بحول كما في الاية الاخرى فحمل الايتين على حالتين وذهب
ابو مسلم الاصفهاني الى قول ثالث وهو ان معنى الاية ان الذين يتوفون ان كانوا قد
وصوا وصية لازواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فالعدة بالحول فان خرجن قبل ذلك
وخالفن وصية الزوج بعد المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا حرج فيما فعلن في انفسهن من
معروف اي نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه الوصية غير لازمة قال والسبب في ذلك انهم كانوا
في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المراة الاعتداد
بالحول فبين الله تعالى في هذه الاية ان ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل
عند ابي مسلم ولكن ليس بالطريقة المتقدمة من ان الحامل قد تعتد بسنة وحينئذ لا يصح
الاستدلال بالاية عليه وقوله هذا هو الذي اختاره الامام في التفسير وقال انه في غاية
الصحة وقد وافق والدي اطال الله بقاه مجاهدا وابا مسلم على ان الاية غير منسوخة وذهب
الى راي رابع ارتضاه وهو ان الله تعالى انزل في المتوفى عنها زوجها ايتين احداهما اية العدة
اربعة اشهر وعشرا والثانية اية الوصية ومعناها انه تعالى جعل للازواج وصية منه سبحانه
وتعالى سكنى حول كامل بعد وفاة ازواجهن سوا وصى الزوج بذلك ام لم يوص وهذا هو الظاهر
الاية ولا يخرج عنه بلا دليل الوجه الثاني انه تعالى امر بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول
صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم
صدقة ثم نسخ ذلك بقوله أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات الاية قال الواحدي
اجمعوا على انها منسوخة الحكم بها واعترض ابو مسلم بان ذلك انما زال لزوال سببه وهو
التمييز بين المنافق وغيره لان المؤمن يمتثل والمنافق يخالف فلما حصل بعد ذلك التمييز سقط
الوجوب واجاب بان المدعى انما هو زوال الحكم بعد ثبوته سوا كان لزوال سببه ام لم
يكن لان ذلك معنى النسخ وهو جواب ضعيف من وجهين احدهما انه سياتي في كلامه ان شا الله
ان زوال الشي لزوال سببه او شرطه ليس بنسخ والثاني انه ان اراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم
فهو عليه السلام كان عالما باعيانهم وسماهم لحذيفة بن اليمان صاحب سره وان اراد
التمييز للصحابة فلا نسلم حصول التمييز لهم كيف وقد قيل ما كانت الا ساعة من نهار ثم نسخ
ومن البعيد حصول التمييز في ساعة واحدة بل الجواب ان الاجماع قد قام على انها منسوخة
كما حكينا عن الواحدي وان التمييز لا يحصل في ساعة من نهار كما ذكرناه واما قول

الامام في الجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق صار منافقا وهو باطل لانه روي انه
لم يتصدق غير علي رضي الله عنه ويدل عليه قوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم
فهو ضعيف لان عدم الصدقة انما يدل على النفاق لو وجدت النجوى معه وذلك لم توجد
لانه لم يناج احد من الصحابة بدون التصدق بل لم يصح ان احدا ناجاه غير علي رضي الله عنه
واما علي فقيل لم يصح انه ناجاه واحتج بذلك على جواز نسخ الحكم قبل العمل به وهذا استشهد له بقوله
تعالى فاذ لم تفعلوا اذا جعلت اذ على بابها والمعنى انكم تركتم ذلك فيما مضى ولكن روي ابن
عن مجاهد قال قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه ان في كتاب الله لاية ما عمل بها احد قبلي
ولا يعمل بها احد بعدي اية النجوى كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم فصاحب النبي
صلى الله عليه وسلم فكنت كلما ناجيت النبي صلى الله عليه وسلم قدمت بين يدي نجواي
درهما ثم نسخت فلم يعمل بها احد وعلى هذا يجب اخراج اذ عن بابها واما ان يكون بمعنى اذا
كما قيل في اذ الاغلال واما ان تكون بمعنى الشرطية وسواء صح المنقول عن علي ام لم يصح فعدم
الصدقة انما كان لعدم النجوى فلا يحصل الجواب بما ذكره الامام فان قلت كيف لم يعمل غير علي
من اكابر الصحابة بالاية قبل نسخها كابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم قلت ان صح انهم لم
يعملوا بها فاما لسرعة نسخها واما لانهم فهموا ان المقصود الكف عن المناجاة تعظيما
للرسول صلى الله عليه وسلم لان سبب نزول الاية ان المسلمين اكثروا المسايل على رسول
الله صلى الله عليه وسلم حتى شقوا عليه واراد الله ان يخفف عن نبيه كذا ذكره حبر
الامة ابن عباس رضي الله عنهما فيكون كفهم عن المناجاة مبالغة في التعظيم فان قلت لم لا
فعل علي رضي الله عنه ما فعلوه مبالغة في التعظيم قلت الضرورة الجاته الى المناجاة وذلك
غير مستبعد لانه كان قريبه الاقرب وزوج ابنته والعادة تقضي بان تكون احوج الى
مناجاته صلى الله عليه وسلم واحتج ابو مسلم بانه تعالى وصف كتابه بانه لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لاتاه الباطل واجاب المصنف بان الضمير في ياتيه
عايد الى مجموع القران اعني الهيئة الاجتماعية لا الجميع اعني كل فرد سواء كان مجتمعا
مع غيره ام لم يكن واذا كان عايدا الى المجموع لم يكن دليلا على محل النزاع لان مجموع القران
لا ينسخ اتفاقا كما سلف وانما الكلام في بعضه وفي هذا الجواب نظر من وجهين احدهما
انكم قلتم بعوده لمجموعه دون جميعه ولم لا كان العكس الثاني ان الضمير في ياتيه عايد
الى القران والقران من الالفاظ المتواطية تطلق على كله وعلى بعضه كما تقدم في الحقيقة
والمجاز فليس حمله على الكل باولى من حمله على البعض فان قلت ولا حمله على البعض
ايضا باولى من العكس وحينيذ يبطل استدلال ابي مسلم بالاية لما ذكر من ان الحمل على
واحد بعينه ترجيح من غير مرجح قلت الحمل على البعض اولى لوقوع الاتفاق
عليه اذ من حمل على الكل حمل على البعض من غير عكس وقد اجاب الامام بان المراد ان
هذا

هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا ياتيه من بعده واجاب غيره بان
النسخ ليس بباطل بل هو حق وابطال الباطل حق فوجب حمل الباطل على غير النسخ وكلا
الجوابين صحيح حسن قال الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا
للمعتزلة اقول كل نسخ على التحقيق فهو واقع قبل الفعل فانه انما يرد على مستقبل الزمان
دون ماضيه وهذا واضح وانما الخلاف في انه هل يجوز ان يقال صل غدا ركعتين ثم انه ينسخ
قبل مجي الغد يجوز ذلك الجماهير من اصحابنا وخالف المعتزلة وكثير من الحنفية والحنابلة
وهذه هي المسالة الملقبة بنسخ الشي قبل حضور وقت العمل به والمصنف عبر عنها بنسخ
الوجوب قبل العمل وهذا يوهم اختصاص المسالة بالوجوب وليس كذلك والتعبير
الاول غير واف بالمقصود ايضا لانه قد يقال انه لا يتناول ما اذا حضر وقت العمل به لكنه
لم يمض مقدار ما يسعه وهذه الصورة من صور النزاع وقد يعتذر المعبر بهذه العبارة
بانه لا يتصور حضور وقت العمل به الا اذا مضى ما يسعه ولو عبر عنها بنسخ الشي قبل
مضي مقدار ما يسعه من وقته لتناول جميع صور النزاع من غير شك وعلى هذا يجوز
النسخ بعد مضي مقدار ما يسعه وان لم يكن قد فعل المامور به قال الهندي وفي بعض المولفات
القديمة ان بعضهم كالكرخي خالف فيه ايضا وقال لا يجوز النسخ قبل الفعل سواء مضى من
الوقت مقدار ما يسعه ام لم يمض والمصنف اطلق قوله قبل العمل وهو يقتضي ان الخلاف جار
من غير فرق بين الوقت وما قبله وما بعده فاما قبله وفي معناه ما اذا دخل ولكن لم يمض
زمن يسع الفعل فقد عرفت انه محل النزاع واما بعد خروج الوقت قال الامدي فقد اتفق
القايلون بجواز النسخ على تجويزه واما وقوع النسخ في الوقت ولكن بعد التمكن من فعله فقد عرفت
انه داخل تحت صور النزاع بما حكاه الهندي عن الكرخي ولكن صرح ابن برهان في الوجيز
في اواخر المسالة بان النزاع لم يقع في جواز النسخ بعد التمكن من الفعل وانما وقع في النسخ قبل
التمكن من الفعل وكذلك الامدي في اثناء الاستدلال فانه قال والخلاف انما هو فيما قبل
التمكن لا بعده تنبيه ذكره الهندي اعلم ان من قال ان المامور لا يعلم كونه مامورا
قبل التمكن من الامتثال يلزمه ان يقول بعدم جواز النسخ قبل التمكن من الامتثال اذ النسخ
قبله على هذا التقدير يبين ان الامر لم يكن امرا وان كان يتوهم وجوده والنسخ يستدعي
حصول الامر السابق فيستحيل النسخ عند عدمه واما من لم يقل بذلك فجاز ان يقول بجوازه
وان لا يقول به لكن لما يظهر له من دليل خصمه ويتضح عند هذا ان هذه المسالة ليست فرع
تلك المسالة على الاطلاق اعني في الجواز وعدم الجواز جاء وقع الى الاشارة في كلام الغزالي بل
في عدم الجواز فقط قال لنا ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح ولده بدليل
افعل ما تومر ان هذا لهو البلاء المبين وفداه بذبح عظيم فنسخ قبله قيل تلك بناء على

ظنه قلنا لا نخطئ ظنه قبل الفعل فانه قطع فاو صل قلنا لو كان كذلك لم يحتج الى الفدا قيل الولد
بالولد في الواحد لا يؤمر وينهى قلنا يجوز للابتلاء ❊ استدل اصحابنا على الجواز بالوقوع
في قصة الذبح عليه السلام قالوا وذلك ان الله تعالى امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخ ذلك
قبل الفعل اما انه امره بالذبح فللامه اوجه احدها قول ولده يا ابت افعل ما تؤمر جوابا
لقوله يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك فان قوله ما تؤمر لا بد وان يعود الى شي ولم يتم غير
اني اذبحك فوجب صرفه اليه والثاني قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ان هذا لهو البلاء
المبين فدل على ان المامور به هو الذبح لان مقدمات الذبح لا توصف بذلك فان قلت متى لا يوصف
بذلك مع العلم بعدم وجوب الذبح او مطلقا والاول مسلم والثاني ممنوع وهذا لان الامر باضجاع
الولد واخذ المدية المستفاد من الامر بالذبح مع غلبة الظن بان الذبح سيؤمر به بلا مين
قلت متى غلب على ظنه شي فهو الواقع في نفس الامر اذ هو نبي ولا نخطئ ظنه والثالث قوله
تعالى وفديناه بذبح عظيم ولولم يؤمر بالذبح لما احتاج الى الفدا واما كونه نسخ قبل الفعل فلانه
لو لم ينسخ لذبح ضرورة انه عليه السلام لا يخل بما امر به لكنه لم يذبح فدل على انه نسخ ولم يستدل
المصنف على هذا لظهوره واعترض الخصم اولا بانا لا نسلم انه كان مامورا بالذبح وانما كان
مامورا بالمقدمات فظن انه امر به والدلائل التي تمسكتم بها انما هي بنا على ظنه واجاب في
الكتاب بان ظنون الانبيا مطابقة يستحيل فيها الخطا واعترض ثانيا بانا سلمنا انه امر بالذبح
لكن لا نسلم انه نسخ قبل العمل وبيانه ان ابراهيم عليه السلام كان كلما قطع موضعا من الحلق
وتعداه الى غيره اوصل الله تعالى ما تقدم قطعه واجاب بانه لو كان كذلك لم يحتج للفدا لان الفدا
بدل والبدل لا يحتاج اليه مع وجود المبدل ولقائل ان يقول الفدا انما كان للحياة التي من الله
تعالى عليه بها مع حصول الذبح لا لنفس الذبح واستدل الخصم بان قوله صل غدا ركعتين ليس
موضوعا الا للامر بالصلاة في ذلك الوقت لغة وشرعا وقوله لا تصل غدا ركعتين ليس موضوعا
الا للنهي عنها في ذلك الوقت لغة وشرعا فلو جاز ان يرد الامر بشي ثم النهي عن فعله في ذلك الوقت
لكان الشخص الواحد بالفعل الواحد في الوقت الواحد مامورا ومنهيا اجاب بان ذلك
لا يستحيل الا اذا كان المقصود حصول الفعل واما اذا كان الغرض ابتلا المامور اي اختباره
وامتحانه فيجوز فان السيد قد يقول للعبد اذهب غدا الى موضع كذا ولا يريد الفعل
بل امتحان العبد ليتبين رياضته ثم يقول لا تذهب قلت ولا يحوا هذه الشبهة
انما ترد اذا كان الوجوب قد نسخ بالتحريم اما اذا نسخ بالجواز فليس الشي مامورا به ومنهيا
عنه فان قلت الله تعالى يعلم من يمتثل ممن لا يمتثل والاختبار انما يكون ممن يستفيد خبرا
يستفيد منه ما لم يكن عالما به قلت المراد اظهار ذلك للخلق والتنويه بذكر العبد الممتثل
من العالم الا ترى ان ابراهيم عليه السلام صار له بذلك لسان صدق في الاخرين وربما ان بعض
من كان لا يؤمن به راه قد بادر الى امتثال هذا الامر المرير فصدق به وامن وعرف انه
على

على الحق الملتبس ومنهم من اجاب عن هذه الشبهة بانه لم يجتمع الامر والنهي في وقت واحد بل بورود
النهي انقطع تعلق الامر وذكر القاضي في مختصر التقريب هذا وطريقة اخرى وهو انا نقول كان الرب
تعالى قال افعل الفعل الفلاني تقربا منك الي ما دام الامر متصلا بك واذا نهيتك عنه فلا تفعله تقربا الي
ولا تقربا الى غيري ليتبين العبد اعتقاد النهي منهي عن قصد التقرب بما امر به اولا الى الله وهو منهي
عن اصل فعله ايضا من غير قصد التقرب **فايدة** الصحيح عند الجمهور العلما ان الذبيح هو
اسمعيل عليه السلام واحتجوا له بامور كلها ظاهرة غير قطعية واستنبط والدي رضي الله
عنه من القران دليلا على ذلك يقارب القطع او يقتضي القطع بذلك لم يسبقه اليه احد وهو
ان البشارة التي وقعت لابراهيم عليه السلام بالولد من الله تعالى كانت مرتين مرة في قوله اني ذاهب
الى ربي سيهدين رب هب لي من الصالحين فبشرناه بغلام حليم فلما بلغ معه السعي قال يا بني اني
ارى في المنام اني اذبحك فهذه الاية قاطعة في ان المبشر به هو الذبيح وفي قوله تعالى وامراته قايمة
فضحكت فبشرناها باسحق ومن ورا اسحق يعقوب قالت يا ويلتا االد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا
ان هذا لشي عجيب فقد صرح في هذه الاية ان المبشر به فيها اسحق ولم يكن بسوال من ابراهيم عليه السلام
بل قالت امراته انها عجوز وانه شيخ وكان ذلك في الشام لما جات الملايكة اليه بسبب قوم لوط
وهو في اخر امره واما البشارة الاولى لما انتقل من العراق الى الشام حين كان سنه لا يستغرب فيه
الولد ولذلك ساله فعلمنا بذلك انهما بشارتان في وقتين بغلامين احدهما بغير سوال وهو اسحق
صريحا والثانية قبل ذلك بسوال وهو غيره فقطعنا بانه اسمعيل وهو الذبيح ولا يرد على هذا
قوله ونجيناه ولوطا الى الارض التي باركنا فيها للعالمين ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة ووجه
الايراد ذكر هبة اسحق بعد الانجاء لانا نقول لما ذكر لوط واسحق هو المبشر به في قصة لوط
ناسب ذكره ولم يكن في الاية ما يدل على التعقيب والبشارة الاولى لم يكن للوط فيها ذكر والله اعلم
واعلم ان هذه الفايدة ليس لها كثير تعلق بما نحن فيه من الشرح ولكن عظم موقعها حسن ايرادها
قال الرابعة يجوز النسخ بلا بدل او ببدل اثقل كنسخ وجوب تقديم النجوى والكف
عن الكفار بالقتال ❊ استدل بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها قلنا ربما يكون عدم الحكم او الاثقل خيرا اقول
المسالة مشتملة على بحثين احدهما يجوز النسخ نسخ الشي الى بدل ذهب اليه الجمهور وخالف
فيه قوم من اهل الظاهر وكذلك المعتزلة كما قال القاضي في مختصر التقريب واستدل الجمهور بان وجوب
تقديم الصدقة بين يدي مناجاته عليه السلام نسخ بلا بدل واعلم ان الاصوليين صدروا المسالة
بالخلاف في الجواز وهذا الدليل يدل على انهم يختارون الوقوع وهو صحيح اذ الظاهر ان نسخ الصدقة
قبل النجوى لا الى بدل وقول من قال وجوب الزكاة وهو الناسخ وهو البدل ضعيف من وجهين
احدهما انه تعالى قال فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا الصلاة واتوا الزكاة واطيعوا الله
ورسوله فلو كانت الزكاة ناسخة لزم مساواة الصلاة والطاعة لها واقامة الصلاة وطاعة

الله ورسوله ولجاز قبل ذلك وما اشبهه انه يحتاج الى نقل التاريخ في ذلك وهو بعيد بل الظاهر انه لما
نسخ عنهم وجوب الصدقة امروا بلزوم الواجبات التي عليهم باقية تنبيها على انها هي ذروة الامر
وسنامه واستدل القاضي في مختصر التقريب على جواز نسخ الشيء لا الى بدل بان الجواز ارتفاع عبادة بعينها
التكليف عن المخاطبين جملة فلان يجوز ارتفاع عبادة بعينها لا الى بدل اولى قال والمخالفون في ذلك
وهم المعتزلة لا يجوزون رفع التكليف فلهذا خالفوا الكلام في هذه المسئلة فهذا هو منار الخلاف في هذه
المسئلة **فائدة** قال الشافعي رضي الله عنه في الرسالة في ابتداء الناسخ والمنسوخ بان
وليس ينسخ فرض ابدا الا اثبت مكانه فرض كما نسخت قبلة بيت المقدس فاثبت مكانها الكعبة انتهى
وظاهر هذه العبارة انه لا يقع النسخ الا ببدل وليس ذلك مراده بل هو موافق للجماهير على النسخ قد
يقع بلا بدل وانما اراد الشافعي بهذه العبارة كما نبه عليه ابو بكر الصيرفي في شرح الرسالة انه ينقل
من حظر الى اباحة او اباحة الى حظر او تخيير على حسب احوال الفروض قال ومثل ذلك مثل المناجاة
كان يناجي النبي صلى الله عليه وسلم بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم ازال ذلك فردهم
الى ما كانوا عليه فان شاءوا تقربوا بالصدقة الى الله وان شاءوا ناجوه من غير صدقة قال فهذا معنى
قول الشافعي فرض مكان فرض فتفهمه انتهى وهذا الا ان الخلاف منه الاصوليون فانهم يقولون اذا
نسخ الامر بقوله رفعت الوجوب او التحريم مثلا عاد الامر الى ما كان عليه وهو حكم ايضا الحجة
الثاني يجوز عند الجمهور نسخ الشيء والاتيان ببدل اثقل منه وخالف بعض اهل الظاهر قال ابن برهان
في الوجيز ونقل ناقلون ذلك عن الشافعي وليس بصحيح انتهى يعني وليس بصحيح عنه ومنهم من
اجاز ذلك عقلا ومنع منه سمعا لنا ان الكف عن الكفار كان واجبا بقوله تعالى ودع اذاهم
ونحوه ثم نسخ بايجاب القتال وهو اثقل اي اكثر مشقة واستدل الخصم على منعها اعني النسخ
بلا بدل والنسخ ببدل اثقل بقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها فدل على انه لا بد وان يأتي بالبدل
وهو المدعى اولا وعلى ان البدل منحصر في الاولى والمساوي وهو المدعى ثانيا واجاب بان عدم
الحكم قد يكون خيرا للمكلف منه في ذلك الوقت واعترض الهندي على هذا بان العدم الصرف
لا يوصف بقوله نأت لان ما اتى به فهو شيء وهو صحيح الا انا نقول النسخ ازال الحكم ويعيد
الامر الى ما كان عليه مشتملا على الاتيان بالحكم الذي كان من قبل ومن هذا يظهر انه اتى بشيء وهذا
انما استفدناه من كلام الصيرفي والاصل فيه كلام الشافعي رضي الله عنه وهذا تقرير الجواب عن
قولهم لا يكون النسخ الا ببدل والقاضي في مختصر التقريب قال في الجواب عن هذه الاية اخبار عن
ان النسخ يقع على هذا الوجه وليس فيه ما يدل على انه لا يجوز وقوع النسخ على غير هذا الوجه
قال وهذا واضح عند التامل **قلت** وهذا من القاضي يفهم ان محل الخلاف في الجواز وانه
يسلم ان النسخ لا يقع الا على هذا الوجه وهذا ما اقتضاه كلام الامدي في اخر المسئلة اذ قال ان سلم
امتناع وقوع ذلك شرعا لكنه لا يدل على عدم الجواز العقلي وقدمنا ان الاستدلال بالاية يحرك
تدل على ان الخلاف في الوقوع ايضا وبذلك صرح الهندي اذ قال الاية وان لم تدل الا على عدم
الوقوع

الوقوع وذلك كاف لانه اذا انتفى عدم الوقوع ثبت عدم الجواز لان كل من يقول بالجواز قال بالوقوع
فالقول بعدم الوقوع مع الجواز قول لم يقل به احد والاظهر ان من قال بالجواز قال بالوقوع
كما ذكر الهندي وكلام الامدي انما هو على سبيل التنزل اذ صدر المسئلة بالجواز وقد صرح الامدي
بدليلين وقال احدهما يدل على الجواز العقلي والثاني على الجواز الشرعي وكلام القاضي ليس بالصريح في
ذلك اذ قال بعد ذلك او نقول المعنى في الجواب قوله ما ننسخ من اية يحمل على بعض الاحكام دون
بعض قال ويقوي ذلك على منع صيغة العموم **قلت** ومن هنا يؤخذ من كلام
القاضي ان النكرة في سياق الشرط تعم كما قدمناه في باب العموم عن امام الحرمين لقوله ويقوي
ذلك على منع صيغة العموم ومفهوم هذا انه لا يقوى عند تسليمها واما الجواب عن استدلالهم
بقوله بخير منها او مثلها على ان البدل منحصر في الاخف والمساوي فقد اجاب في الكتاب عنه بقوله
او الاثقل خيرا يعني ان الخير يصدق على ما هو اجزل ثوابا واصلح لنا في المعاد وان كان اثقل في الحال
ومن الخصوم من استدل بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واقتصر المتاخرون في
الجواب عن الاستدلال بهذه الاية على قولهم ان ذلك محمول على اليسر في الاخرة وما ناسب هذا الجواب
والحق في الجواب عن ذلك ما ذكره القاضي في مختصر التقريب من ان ذلك انما ورد في مخاطبة المرضى
من المسلمين لما خفف الصيام عنهم ولا تعلق له بمسئلتنا **قال** الخامسة ينسخ الحكم
دون التلاوة مثل قوله تعالى متاعا الى الحول الاية وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة وبدونهما كما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت كان فيما انزل
الله عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس ش يجوز نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس
ونسخهما معا وخالف في ذلك كله بعض الشاذين واستدل في الكتاب لكل من الصور بالوقوع
اما نسخ الحكم دون التلاوة فكنسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالى متاعا الى الحول بقوله يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وقد سبق الكلام في اية الحول فكان الاولى التمثيل بغير هذه
الاية المختلف في انها منسوخة والايات في هذا القسم كثيرة واما عكسه اعني نسخ التلاوة
دون الحكم فكما روى سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال اياكم ان تهلكوا
عن اية الرجم ان يقول قائل لا نجد حدين في كتاب الله فلقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم
فوالذي نفسي بيده لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة فانا قد قراناها رواه الشافعي وهذا لفظه وروى الترمذي نحوه والبخاري
ومسلم ما يقرب منه وروى النسائي عن ابي امامة اسعد بن سهل بن حنيف عن خالته قالت لقد
اقرانا ها رسول الله صلى الله عليه وسلم اية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
بما قضيا من اللذة واسناده جيد والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة
وانا لا يتبين لي قوة معنى قول عمر رضي الله عنه لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها

اذ ظاهر هذا ان كتابتها جائزة واما منعه من ذلك قول الناس والجائز في نفسه قد يقوم من خارج ما
يمنعه واذا كانت كتابتها جائزة لزم ان تكون التلاوة باقية لان هذا شأن المكتوب وقد يقول القائل
في مقابلة هذا لو كانت التلاوة باقية لبادر عمر رضي الله عنه الى كتابتها ولم يعرج على مقال الناس
لان مقال الناس لا يصلح مانعا من فعل الناس هذا الواجب وبالجملة لا يلتبس هذه الملازمة
اعني لولا قول الناس لكتبت ولعل الله ان يسر علينا حل هذه الملازمة هذا الاثر منه وكرمه
واما لا نشك في ان عمر رضوان الله عليه انما نطق بالصواب ولكنا نتهم فهمنا واما نسخهما معا
فكما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل الله عشر رضعات معلومات فنسخن
بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن رواه مسلم
ونحن نعلم انه ليس في القرآن اليوم وان حكمه ثابت وقد تكلم العلماء في قولها وهي فيما يقرأ من
القرآن فان ظاهره يقتضي ان التلاوة باقية وليس كذلك فمنهم من اجاب بان المراد قارب الوفاة
والاظهر في الجواب ان التلاوة نسخت ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الا بعد وفاة رسول الله صلى
الله عليه وسلم فتوفي وبعض الناس يقرأها فيحتمل انه توفي وهي مما يقرأ واعترض
الهندي بان ثبوت نسخ تلاوة ما هو من القرآن وحكمه معا متوقف على كونه من القرآن
وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد فلا يثبت به تلاوة ما هو من القرآن وحكمه معا

قلت والاعتراض وارد ايضا في منسوخ التلاوة دون الحكم فلا ينبغي ان
يقصره على هذا القسم ثم قال الهندي يمكن الجواب بان القرآن المثبت بين الدفتين هو
الذي لا بد في نقله من التواتر واما المنسوخ فلا نسلم انه لا يثبت بخبر الواحد سلمنا لكن
لكن الشيء قد يثبت ضمنا بما لا يثبت به استقلالا كما قال بعض الاصوليين اذا قال الصحابي
في احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر قبل ولزم منه نسخ المتأخر وان لم يقبل قوله في نسخ
المعلوم وللقائل ان يقول لا يندفع السؤال بواحد من الجوابين اما الاول فلانا لا نعقل كونه منسوخا
حتى نعقل كونه قبل ذلك من القرآن وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد وقوله لا نسلم
ان القرآن المنسوخ لا يثبت بخبر الواحد قلنا لان نسخه لا يكون الا بعد ثبوت كونه من القرآن
ثم يرد النسخ بعد ذلك متأخرا في الزمان فيصدق اثبات قرآن غير منسوخ بخبر الواحد ثم اثبات
نسخه بخبر الواحد ويوضح هذا ان قول الراوي كانت الكلمة الفلانية من القرآن ثم نسخت
تلاوة وحكما في قوة خبرين احدهما انها من القرآن والثاني انها منسوخة وكلا الخبرين لا ينفع
فيه خبر الواحد واما الثاني فعما نحن فيه لم يتعارض دليلان وفيما استشهد به تعارض
دليلان فلذلك احتاج في موضع التعارض بترجيح ما وهو قول الصحابي هذا متقدم وانما
الذي يظهر في الجواب عن هذا السؤال ان زماننا هذا ليس زمان النسخ وفي زمان النسخ لم
يقع النسخ بخبر الواحد **فرع** قال الآمدي هل يجوز بعد نسخ تلاوة الآية

أن

ان نسخها المحدث ومسها الجنب تردد فيه الاصوليون والاشبه المنع من ذلك
والخلاف وجهان لاصحابنا والصحيح جواز المس والحمل وقول الآمدي ان المنع اشبه ممنوع وذكر
الرافعي في اول باب حد الزنا ان القاضي ابن كج حكى عن بعض الاصحاب وجها انه لو قرأها الجنب
في الصلاة تفسد صلاته والصحيح خلافه **قال** السادسة يجوز نسخ الخبر
المستقبل خلافا لابي هاشم لنا انه يحتمل ان يقال لاعاقبن الزاني ابدا ثم يقال اردت سنة قيل
يوهم الكذب قلنا ونسخ الامر يوهم البداء هذه المسألة في نسخ الاخبار والنسخ اما ان يكون لنفس
الخبر او لمدلوله وثمرته فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفنا بالاخبار به اذا كنا قد
كلفنا بان نخبر بشيء فهذان جائزان من غير نزاع سواء كان ما نسخت تلاوته ماضيا ام مستقبلا
وسواء كان مما لا يتغير مدلوله كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم او يتغير كالاخبار بكفر
زيد وايمانه لان جميع ذلك حكم من الاحكام الشرعية فجاز كونه مصلحة في وقت ومفسدة في اخر
لكن هل يجوز ان ينسخ تكليفنا بالاخبار بنقيضه قال الآمدي قالت المعتزلة لا يجوز لانه كذب
والتكليف به قبيح وهذا مبني على قاعدة الحسن والقبح الباطلة عندنا وعلى هذا فلا مانع من التكليف
بالخبر بنقيض الحق هذا كلام الآمدي ولا يقال عليه ان الكذب نقص ونحن نوافق على ان قبحه عقلي
لانا نقول هو في هذه الصورة نقص في المكلف بفتح اللام وهو المخبر لا المكلف بكسرها وهو الله
تعالى الامر بالاخبار ويجوز التكليف بما هو نقص في حق العبد لان له تعالى ان يفعل ما يشاء واما
ان كان النسخ لمدلول الخبر فان كان مما لا يتغير فلا خلاف في امتناع نسخه وان كان مما يتغير فهي
مسألة الكتاب ومذهب اكثر المتقدمين منهم ابو هاشم فيها المنع سواء كان الخبر ماضيا ام مستقبلا
وعدا ام وعيدا او خبرا عن حكم كالخبر عن وجوب الحج واختاره ابن الحاجب وقال عبد الجبار
وابو عبد الله وابو الحسين والامام والآمدي يجوز مطلقا وفصل بعضهم فقال ان كان مدلوله
مستقبلا جاز والا فلا وهذا هو الذي اختاره المصنف واعلم ان محل الخلاف فيما اذا لم يكن الخبر
بمعنى الامر او النهي كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن وقوله لا يمسه الا المطهرون
فان هذا يجوز نسخه ولا نعرف فيه خلافا ولا يتجه لانه بمعنى الامر والنهي قال الهندي وما
نقل الامام وغيره من الخلاف في الخبر عن حكم شرعي ليس هو هذا لان هذا محمول على ما هو خبر
في اللفظ والمعنى وانما مدلوله حكم شرعي وما نحن فيه ليس الا صيغة الخبر استعملت
في الامر على وجه التجوز فهو في معنى الامر ونحن على جزم بان الصيغة لا مدخل لها في
تجويز النسخ وعدمه فهو في معنى الامر وقد استدل المصنف على ما اختاره بانه يصح ان
يقال لاعاقبن الزاني ابدا اذ لا يلزم منه وقوع محال ثم يقال اردت سنة واحدة
ولا نعني بالنسخ الا هذا فان النسخ اخراج بعض الزمان وهو موجود هنا واستدل
المانع بان نسخه يوهم الكذب اذ المتبادر منه الى الفهم ليس الا استيعاب المدة المخبر بها

وإيهام الكذب قبيح أجاب بأن نسخ الأمر أيضاً يقتضي أن يظن الحال ظهور الشيء بعد خفائه
أي فلو امتنع نسخ الخبر للإيهام لامتنع نسخ الأمر ولا قائل به من المنازعين في هذه المسألة بعد
هذا ما في الكتاب والحق في المسألة ما ذكره القاضي في مختصر التقريب من أن بنا المسألة على أن
النسخ بيان أو رفع فمن قال بالأول جوز ذلك فقال إذا أخبر الله سبحانه عن ثبوت شرع بعد
فيجوز أن يخبر بعدها فيقول أردت ثبوتها بأحكامي الأول إلى هذا الوقت ولم أرد دواماً
إلا ذلك وهذا لا يفضي إلى الخبر خلفه ولا وقوع خبر خلاف مخبره وأما من قال بالثاني كالقاضي
فلا يجوز ذلك كيف ونسخ الخبر حينئذ يستلزم الكذب قطعاً لأن الخبرين كان صادقاً كان
الناسخ الذي وقع مدلوله كاذباً ضرورة أنه صدق وإلا فهو كاذب وبهذا ظهر لك أن
من وافق القاضي على أن النسخ رفع لا يحسن منه الذهاب إلى تجويز نسخ الأخبار **قال**

الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ

وفيه مسائل الأولى الأكثر على جواز نسخ
الكتاب بالسنة كنسخ الجلد في حق المحصن وبالعكس كنسخ القبلة والشافعي رضي الله عنه
قول بخلافهما دليله في الأول قوله تعالى نأت بخير منها ورد بأن السنة وحي أيضاً وفيهما بقوله
لتبين للناس وأجيب في الأول بأن النسخ بيان وعورض الثاني بقوله تبياناً ش المراد هنا
بالناسخ والمنسوخ ما ينسخ وما ينسخ به من الأدلة اعلم أنه يجوز نسخ الكتاب به والسنة
المتواترة بها والآحاد بمثله وبالمتواتر وأما نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فالجمهور
على جوازه ووقوعه وذهب ابن سريج كما نقله القاضي عنه في مختصر التقريب إلى أنه جائز ولكن
لم يرد وذهب قوم إلى امتناعهما ونقل عن الشافعي رضي الله عنه وقد استنكر جماعة من العلماء
ذلك من الشافعي حتى قال الكيا الهراسي هفوات الكبار على أقدارهم ومن عد خطاه عظم
قدره قال وقد كان عبد الجبار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع فلما
وصل إلى هذا الموضع قال هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه قال والمغالون في حب
الشافعي لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه
وأول من أخرجه قالوا لا بد وأن يكون لهذا القول من هذا العظيم محمل فتعمقوا في محامل
ذكروها وأورد الكيا بعضها واعلم أنهم صعبوا أمراً سهلاً وبالغوا في غير عظيم وهذا
إن صح عن الشافعي فهو غير مستنكر وإن جبن جماعة من الأصحاب عن نصر هذا المذهب
فذلك لا يوجب ضعفه ولقد صنف شيخ الدنيا الإمام الجليل أبو الطيب سهل بن الإمام
الكبير المتفق على جلالته وعظمته وبلوغه كتاباً في نصرة هذا القول وكذلك الأستاذان
الكبيران أبو إسحق الإسفرايني وتلميذه أبو منصور البغدادي وهما من أئمة الأصول
والفقه وكانا من الناصرين لهذا الرأي قال القاضي في مختصر التقريب واختلف الذين منعوا
نسخ القرآن بالسنة فمنهم من منعه عقلاً ومنهم من قال يجوز سمعاً وإنما امتنع

بادلة

بأدلة السمع قال القاضي وهذا هو الظن بالشافعي مع علو مرتبته في هذا الفن ومنهم
من نقل للشافعي في كل من نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قولين وهو ما أورده في الكتاب
والرافعي حكى في باب الهدنة وجهين في نسخ السنة بالقرآن أو قولين التردد منه قال
وينسب المنع إلى أكثر الأصحاب فإذا جرى الخلاف في نسخ السنة بالقرآن فلأن يجري في العكس بطريق
أولى وقال إمام الحرمين قطع الشافعي جوابه بأن الكتاب لا ينسخ بالسنة وتردد قوله في نسخ
السنة بالكتاب **قلت** وهذا هو الذي قاله في الرسالة فإنه قال في ابتداء الناسخ
والمنسوخ ما نصه لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه كما كان المبتدي بفرضه فهو المزيل المثبت
لما شاء منه جل ثناؤه ولا يكون ذلك لأحد من خلقه انتهى قال ما نصه وكذا سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو أحدث
الله لرسوله في أمر سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم غير ما أحدث الله إليه حتى يبين
للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها انتهى ومن صدر هذا الكلام نجد من نقل الشافعي
أن السنة لا تنسخ بالكتاب وليس بجيد وإنما مراد الشافعي رحمه الله أن النبي صلى الله عليه
وسلم إذا سن سنة ثم أنزل الله في كتابه ما ينسخ ذلك الحكم فلا بد أن يسن النبي صلى الله عليه
وسلم سنة أخرى موافقة للكتاب تنسخ سنته الأولى لتقوم الحجة على الناس في كل حكم بالكتاب
والسنة جميعاً ولا تكون سنة منفردة تخالف الكتاب وقوله أحدث الله إلى آخره صريح
في ذلك وكذلك قوله بعد ذلك ما نصه فإن قال هل تنسخ السنة بالقرآن قيل لو نسخت السنة
بالقرآن كانت للنبي صلى الله عليه وسلم فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته
الأخيرة حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله انتهى وكذلك ما ذكره بعد ذلك
في باب جمل الفرائض التي أحكم الله فرضها بكتابه وبين كيف فرضها على لسان نبيه صلى الله عليه
وسلم فإنه قال لما تكلم على صلاة ذات الرقاع ما نصه وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل في
هذا الكتاب من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سن سنة فأحدث الله في تلك السنة نسخاً
أو مخرجاً إلى سعة منها سن رسول الله صلى الله عليه وسلم الحجة على الناس بها حتى يكونوا إنما
صاروا من سنته إلى سنته التي بعدها انتهى فهذا هو معنى القول المنسوب إلى الشافعي
أعني أنه لا بد أن يسن في ذلك النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى وأكثر الأصوليين الذين تكلموا في
ذلك لم يفهموا مراد الشافعي وليس مراده إلا ما ذكرناه واستدل المصنف على كون السنة المتواترة
تنسخ الكتاب بأن النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحصن مع شمول آية الجلد له وفيه نظر فإن هذا
تخصيص لا نسخ وللمصنف قد ذكره بعينه مثالاً لتخصيص الكتاب بالسنة ثم إنه ثابت بالقرآن
الذي نسخت تلاوته وهو الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما واستدل على أن الكتاب ينسخ السنة

بأن التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام وقوله دليله أي الأول أي دليل الشافعي في امتناع نسخ الكتاب بالسنة قوله
تعالى نأت بخير منها أو مثلها وقد استدل بها الشافعي رحمه الله في الرسالة ويمكن تقرير وجه
الدلالة منها بطرق تعين أحدها أنه تعالى أسند الإتيان بالخير والمثل إلى نفسه وإنما يكون كذلك إذا
كان الناسخ القرآن والثاني أنه تعالى قال نأت بالخير منها أو المثل والسنة ليست خيرا من الكتاب
ولا مثله فدل على أن الإتيان إنما هو بالقرآن والجواب أن السنة منزلة إذ هي حاصلة بالوحي لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى فالآتي بها هو الله تعالى وأما الخير والمثل فالمراد بهما الأكثر ثوابا أو المساوي
ودليل الشافعي فيهما أي في نسخ الكتاب بالسنة وفي عكسه قوله تعالى وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس
فأما نسخ الكتاب بالسنة فلأن الآية دلت على أن السنة تبين جميع القرآن بدليل قوله ما نزل
إليهم فلو كانت ناسخة كانت رافعة لا مبينة وأما نسخ السنة بالكتاب فلأنها تدل على أن السنة
تبين القرآن فلو كان القرآن ناسخ السنة لكان القرآن بيانا للسنة فيلزم كون كل واحد منهما
بيانا للآخر وأجيب عن الأول بأن النسخ لا ينافي البيان بل هو عينه بناء على أنه بيان انتهاء الحكم
وعن الثاني بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء فإنه يقتضي أن يكون الكتاب تبيانا للسنة
كما أن قوله لتبين يقتضي أن تكون السنة مبينة للكتاب فلما تعارض مقتضاهما لم يكن الاستدلال
بواحد منهما أرجح من عكسه وقوله وفي الاستدلال بقوله لتبين على المقامين معا نظر إذ لأن
البيان إن لم يكن مغايرا للنسخ لم يصح الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وإن كان
مغايرا لم يصح أن يستدل به على العكس وأورد القرافي على الشافعي بأن قوله تعالى ما نزل إليهم
عام في الكتاب وفي السنة لأن السنة منزلة أيضا فيقتضي من الآية أنه عليه السلام يبين القرآن
والسنة بغيرهما وهو خلاف الإجماع فما يدل عليه الآية لا يقولون به وما يقولون به لا تدل
عليه الآية وقد يجاب عن هذا بأن الآية إنما تدل على أنه يبينهما ولا تعرض لها للمبين به ولعل
المبين به منهما أو من أحدهما على أن هذا كله خلاف ما يقتضيه ظاهر الآية وسياقها فإن
المفهوم منها أن التبيين هو التفهيم لا النسخ **قال** الثانية لا ينسخ المتواتر
بالآحاد لأن القاطع لا يدفع بالظن قيل لا أجد منسوخ بما روي أنه عليه السلام نهى عن
أكل كل ذي ناب من السباع قلنا لا أجد للحال والنسخ فيه نسخ المتواتر بالآحاد جائز
في العقل ونقل قوم الاتفاق على ذلك وليس بجيد فقد حكى القاضي في مختصر التقريب عن
بعضهم أنه ذهب إلى منع ذلك عقلا وعبارة المصنف وهكذا ابن الحاجب توهم أن الخلاف
فيه وعلى ذلك جرى الجاربردي في شرحه وهو صحيح لما حكاه القاضي إلا أنه ليس مقصود
المصنف عن الجواز السمعي بدليل أنه أشار أنه لا ينسخ ولو نصب المسألة في الجواز العقلي لكان

الظن

الظن به أن لا يجاز ذلك وإذا عرفت وقوع الاختلاف في الجواز فاعلم أن الجماهير وإن قالوا بالجواز
إلا أنهم اختلفوا في الوقوع وذهب الأكثرون إلى أنه غير واقع وذهب جماعة من أهل الظاهر
إلى وقوعه وفصل القاضي في مختصر التقريب والغزالي بين زمان الرسول وما بعده فقالا بوقوعه
في زمانه عليه السلام دون ما بعده ونقل القاضي إجماع الأمة على منعه بعد الرسول صلى الله عليه
وسلم قال وإنما اختلفوا في زمانه وكذا إمام الحرمين قال أجمع العلماء على أن الثابت قطعا لا ينسخه
مظنون ولم يتعرض لزمان الرسول صلى الله عليه وسلم واعلم أن المراد بالمتواتر في هذه المسألة القرآن
والسنة المتواترة واستدل المصنف على المنع بأن المتواتر قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض
القطعي لأن ترجيح الأضعف على الأقوى غير جائز وهذا الدليل إنما يمشي إذا كان محل النزاع
في الجواز العقلي كما اعترض به الهندي لمنافاته وقوع الاتفاق على أنه يجوز عقلا فإنه ممن
نقل الاتفاق عليه وقد عرفت أنه محل خلاف إلا أنا نقول قد قررنا أن المصنف إنما تكلم في الوقوع
ودليله هذا يقتضي عدم الجواز وهو لا يقول به فيكون منقوضا ثم إنه ضعيف من أوجه
أخر أحدها ما ذكره القاضي في مختصر التقريب من أنا نقول بوجوب العمل بخبر الواحد مقطوع
به فما يضرنا التردد في أصل الحديث مع أنا نعلم قطعا وجوب العمل به فكان صاحب الشريعة
قال إذا نقل من ظاهره العدالة فاقطعوا أن حكم الله عليكم العمل بظاهره وصدق الناقل وثانيها
أنا لا نسلم أن المقطوع لا يدفع بالمظنون ألا ترى أن انتفاء الأحكام قبل ورود الشرائع مقطوع به
عندنا وثبوت الحظر أو الإباحة مقطوع به عند آخرين ثم إذا نقل خبر عن الرسول صلى الله عليه
وسلم آحادا يثبت به العمل به ويرتفع ما تقرر قبل ورود الشرائع ذكره القاضي أيضا وثالثها
أنا متى جوزنا نسخ النص بخبر الواحد فلا نسلم مع ورود خبر الواحد كون النص مقطوعا به
فإنا لو قلنا ذلك لزمنا أن نقطع بكذب الراوي وهذا مما لا سبيل إليه ذكره القاضي أيضا ومراده
أن المقطوع به إنما هو أصل الحكم لا دوامه ومنهم من ضعف هذا الدليل بوجهين آخرين أحدهما
منع لزوم ترجيح الأضعف على الأقوى وسنده أن الكتاب والسنة المتواترة وإن كانا مقطوعي
المتن لكنهما مظنونا الدلالة وخبر الواحد بالعكس لكونه خاصا قطعا دلالة بل خبر الواحد الخاص
أقوى دلالة على مدلوله لأن تطرق الضعف إلى مدلول خبر الواحد الخاص إنما هو من احتمال
الكذب والغلط وتطرق الضعف إلى مدلول الكتاب العام إنما هو من جهة تخصيصه وإرادة
بعض مدلولاته دون بعض ومعلوم أن تطرق التخصيص إلى العام أكثر من تطرق الكذب والغلط
إلى العدل المتحفظ وضعفه الشيخ صفي الدين الهندي بأنه ليس من شرط المنسوخ من الكتاب
والسنة المتواترة أن يكون عاما وناسخه من خبر الواحد خاصا حتى يأتي ما ذكر بل قد يكونا
عامين أو خاصين والمنسوخ خاصا والناسخ عاما على رأي من يرى أن العام المتأخر ينسخ
الخاص المتقدم وإذا لم يأت ما ذكر من المنع لزم ترجيح الأضعف على الأقوى على تقدير النسخ في

في هذه الصور وادام الجزء في هذه الصور لم يجر في تلك الصور لعدم القايل بالفصل ولا تعارض
بمثله بان يقال اذا جاز النسخ في تلك الصور لنسا ويها جاز في هذه الصورة لعدم القايل
بالفصل لان الحاول لفرد بالاكثر اولى ولان محذور المفسدة في صور عديدة اشد محذورا من تحققها
في صورة واحدة وما شبهها النقض لجواز تخصيصها به ولعامل ان يقول التخصيص اهون فلا
يلزم من جوازه جواز النسخ وايضا فالتخصيص لا يلزم منه ترجيح الاضعف على الاقوى لما
ذكر من المعنى ولا يلزم النقض واستدل الخصم بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه الا ان يكون ميتة الاية فانه يقتضي حصر التحريم فيما ذكر في الاية وقد نسخ ذلك بما
روت الايمة السنة رحمهم الله من نهيه صلى الله عليه وسلم عن كل ذي ناب من السباع
فقد نسخ الكتاب بهذا الخبر الظني واجاب في الكتاب بان الاية انما دلت على ان الرسول صلى الله عليه وسلم
لم يجد في ذلك الوقت من المحرم الا الاربعة المذكورة في الاية ولهذا قال اوحي بلفظ الماضي وبقي ما عداها
على اصل الحل ونهيه صلى الله عليه وسلم عن كل كل ذي ناب وجد بعد ذلك فلا نسخ لان الاية
دلت على الحال ولم تتعرض للاستقبال والحديث انما دل في الاستقبال ولو قدرنا ان الاية للاستقبال
فالحديث مخصص لعموم ليس غير هذه الاربعة بمحرم وهو عموم المفهوم من حصر التحريم في الاربعة
بناء على ان المفهوم عموما وحينئذ فهو مخصص لا ناسخ قال الثالثة الاجماع لا ينسخ
لان النص يتقدمه ولا ينعقد الاجماع بخلافه ولا القياس بخلاف الاجماع ولا ينسخ به اما
النص والاجماع فظاهران واما القياس فلزواله بزوال شرطه ش هذه المسألة تشتمل
على بحثين الاول في ان الحكم الثابت بالاجماع لا ينسخ وان الحكم الثابت باجماع او غيره من الادلة
لا ينسخ بالاجماع هذا هو راي الجماهير اعني ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وبه جزم في الكتاب ودليله انه
لو انتسخ لكان ناسخه اما بالكتاب او بالسنة او بالاجماع او القياس والكل باطل اما بطلانه بالاولين
فلان نص الكتاب والسنة متقدم على الاجماع لان جميع النصوص متلقاه من النبي صلى الله عليه
وسلم ولا ينعقد الاجماع في زمنه لانهم ان اجمعوا دونه لم يصح وان كان معهم او علم بهم وسكت
فالعبرة بقوله او تقريره واما بالاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف الاجماع للزوم
خطا احد الاجماعين والى هذا اشار بقوله ولا ينعقد الاجماع بخلافه واما بالقياس فلان
شرط صحته ان لا يخالف الاجماع فاذا قام القياس على خلاف الاجماع لم يكن معتبرا لزوال
شرطه واما ان الاجماع لا ينسخ به فلان المنسوخ به اما النص او الاجماع او القياس والاولان
باطلان لما عرفت وكذا القياس لزواله بزوال شرطه كما عرفت ايضا واعلم انما ذكرناه
من ان الاجماع لا ينعقد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم هو ما ذكره الاصوليون على طبقاتهم
القاضي في مختصر التقريب فمن بعده ولقايل ان يقول اذا كانت الامة لا تجتمع على خطا انعقد
الاجماع بقولها ولا سيما اذا جوزنا الاجتهاد في زمانه وهو الصحيح فلعلهم اجتهدوا

في مسألة واجمعوا عليها ولم يعلم هو صلى الله عليه وسلم بهم والامام وان جرى هنا على ما
ذكره الاصوليون من ان الاجماع لا ينعقد في زمانه صلى الله عليه وسلم فقد ذكر ما يناقضه
بعد ذلك قال والقياس انما ينسخ بقياس اجلى منه ش البحث الثاني في نسخ القياس
والنسخ به وقد اختلفوا في ذلك والذي ذهب اليه المصنف ان القياس انما ينسخ بقياس اجلى
من القياس الاول واظهر وتعرف قوة احد القياسين كما سياتي ان شاء الله في ترجيح الاقيسة
وانما حصر الذي ينسخ في القياس الاجلى دون غيره لان غيره اما نص او اجماع ويمتنع النسخ
بهما لزوال شرطه حينئذ كما تقدم واما قياس مساو للاول ويمتنع الترجيح من غير مرجح
واما قياس اخفى ويمتنع لتقديم المرجوح على الراجح فقد تحرر من كلام المصنف ان القياس
قد يكون منسوخا وقد يكون ناسخا الا ان في نسخ القياس بالقياس ذلك ومنهم من منع
نسخه والنسخ به مطلقا ومنهم من جوز نسخه بسائر الادلة ونسخ جميع الادلة وقال انسخ
القياس اما ان يكون في زمان حياة الرسول صلى الله عليه وسلم او بعد وفاته فان كان حال
حياته فلا يمتنع رفعه بالنص والاجماع والقياس اما بالنص فبان ينص الرسول عليه السلام
في الفرع على خلاف الحكم الذي يقتضيه القياس بعد استقرار التعبد بالقياس واما بالاجماع فلانه
اذا اختلفت الامة على قولين قياسا ثم اجمعوا على احد القولين كان اجماعهم على احد القولين
رافعا لحكم القياس الذي اقتضى القول واما بالقياس فبان ينص في صورة بخلاف ذلك الحكم
ويجعله معللا بعلة موجودة في ذلك الفرع ويكون امارة عليتها اقوى من امارة علية الوصف
للحكم الاول في الاصل الاول ويكون كل ذلك بعد التعبد بالقياس الاول واما بعد وفاة الرسول
صلى الله عليه وسلم فانه يجوز نسخه في المعنى وان كان ذلك لا يسمى نسخا في اللفظ اما بالنص
اذا اجتهد انسان في طلب النصوص ثم لم يظفر بشيء اصلا ثم اجتهد فحرم شيئا بالقياس
ثم ظفر بعد ذلك بنص او اجماع او قياس اقوى من القياس الاول على خلافه فان قلنا كل مجتهد
مصيب كان هذا الوجدان ناسخا الحكم الاول من القياس لكنه لا يسمى ناسخا لان القياس انما
يكون معمولا به بشرط ان لا يعارضه شيء من ذلك فان قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الاول
متعبدا به فلم يكن النص الذي وجده اخرا ناسخا لذلك القياس واما كون القياس ناسخا فهو اما
ان ينسخ كتابا او سنة او اجماعا او قياسا والاقسام الثلثة الاول باطلة بالاجماع واما
الرابع وهو كونه ناسخا القياس اخر فقد تقدم الكلام فيه هذا كلام الامام قال صاحب
التحصيل ولقايل ان يقول في هذه الاقسام نظر طيناه لملال الناظر وما ذكره صاحب التحصيل
صحيح فان النظر فيه من وجوه احدها قوله يجوز نسخ القياس حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم
بالاجماع يناقض قوله قبل ذلك ان الاجماع لا ينعقد في زمنه صلى الله عليه وسلم وانه يمتنع

ظ الامام منهم من

القياس به ايضا والثاني بنا ذلك على ان كل مجتهد مصيب غير سديد فان ذلك النص الذي يطلع
عليه المجتهد بعد ذلك لا بد وان يكون كان موجودا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ضرورة
ان النصوص لا تنشا بعده ولكنه كان قد خفي عليه فاذا بان له يتبين اذ ذاك ان
حكم القياس مرتفع من اصله وليس هو من النسخ في شي لا في اللفظ ولا في المعنى سوا قيل كل
مجتهد مصيب ام لم يقل بذلك والثالث ان بنا ذلك على كل مجتهد مصيب ان صح لم يختص
بما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم والرابع انه نقل الاجماع على بطلان الاقسام الثلاثة
الاول وليس بجيد لما نقله جماعة من تجويز نسخ الكتاب والسنة بالقياس عن طايفة والخامس
في قوله ان قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الاول متعبدا به قلنا لا نسلم فان المصيب وان
اتحد فقد انعقد الاجماع على انه يجب على كل مجتهد ان يعمل هو ومن قلده بما اداه اليه اجتهاده
من قياس او غيره وان كان قد اخطا الحكم المقدر في نفس الامر كما نقول فيمن اجتهد ثم اخطا
الكعبة يجب ان يصلي الى الجهة التي استقبلها وان كان خطا في نفس الامر واعلم ان الامام لم يخترع
هذا التفصيل بل سبقه اليه ابو الحسين في المعتمد وقال الامدي العلة الجامعة في القياس ان كانت
منصوصة فهي في معنى النص فيمكن نسخه بنص او قياس في معناه لو ذهب اليه ذاهب بعد
النبي عليه السلام لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث فانه وان وجب عليه اتباع ما ظنه فرفع
حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجددا بل تبين انه كان منسوخا وان
كانت مستنبطة فحكمها في حقه غير ثابت بالخطاب فرفعه في حقه عند الظفر بدليل يعارضه
ويترجح عليه لا يكون نسخا لكونه ليس بخطاب لان النسخ هو الخطاب واما النسخ بالقياس
فاختار فيه انه يصح ان كانت العلة منصوصة والا فان كان القياس قطعيا كقياس الامة
على العبد في السراية فانه وان كان مقدما لكن ليس نسخا لكونه ليس بخطاب والنسخ عنده هو
الخطاب وان كان ظنيا بان يكون مستنبطة فلا يكون ناسخا **قال الرابعة**
نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى لان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم والفحوى يكون ناسخا ش
فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما سبق اختلفوا في ان نسخ الاصل كتحريم التافيف مثلا
هل يستلزم نسخ الفحوى كتحريم الضرب وفي عكسه وهو ان نسخ الفحوى وهو تحريم الضرب
هل يستلزم نسخ الاصل وهو تحريم التافيف على مذاهب احدها ان نسخ كل منهما يستلزم
نسخ الاخر واختاره صاحب الكتاب واستدل على ان نسخ الفحوى يستلزم بان الفحوى لازم
للاصل ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم ولم يستدل على عكسه وسياتي ان شا الله تعالى والثاني
انه لا يلزم من نسخ احدهما نسخ الاخر والثالث ان نسخ الاصل يستلزم لان الفحوى تابع له ولا يتصور
بقا التابع مع ارتفاع المتبوع ونسخ الفحوى لا يستلزم وجزم الامام بان نسخ الاصل يستلزم
واما ان نسخ الفحوى هل يستلزم فنقله عن اختيار ابي الحسين وسكت عليه وقال
الامدي

الامدي المختار ان تحريم الضرب في محل السكوت ان جعلناه من باب القياس فنسخ الاصل يوجب
نسخ الفرع لاستحالة بقا الفروع دون اصله وان جعلناه ثابتا بدلالة اللفظ فلا شك ان دلالة
اللفظ على تحريم التافيف بجهة صريح اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى وهما دلالتان مختلفتان
غير ان دلالة الفحوى تابعة فيمكن حينيذ ان يقال لا يلزم من رفع احدى الدلالتين رفع الاخرى
فان قيل الفحوى تابع فكيف يتحصل بقاوه مع ارتفاع المتبوع قلت [illegible] نسخ حكم المنطوق
ليس نسخا لدلالته بل نسخا لحكمه ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه لا تابعة لحكمه
ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل ذلك فما هو اصل لدلالة الفحوى غير مرتفع وما
هو مرتفع ليس اصلا للفحوى قوله والفحوى يكون ناسخا قد ادعى الامام والامدي في ذلك الاتفاق
وفيه نظر حجاجا ونقلا اما الحجاج فموضع الاختلاف في انه هل هو من باب القياس واذا كان
من باب القياس وفي النسخ بالقياس ما تقدم من الخلاف فلا ينفك عن خلاف واما النقل فقد
قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي في شرح اللمع ما ذكرناه اذا قال من اصحابنا من جعله بالقياس
فعلى هذا لا يجوز النسخ به انتهى اي بنا على انه لا يجوز النسخ بالقياس وذلك هو المختار عند
الشيخ ابي اسحق وكذلك القاضي كما نص عليه في مختصر التقريب وقال ان الحكم ذلك فيما تقدم
ولكن الجمهور قريب واستدل الامام على ان الفحوى ينسخ بان دلالته ان كانت لفظية فظاهر
وان كانت عقلية قال القرافي يعني قياسية اي ادرك العقل الحكمة التي لاجلها ورد الحكم
فالحق ان المسكوت بالمنطوق قياسا قال الامام فهي يقينية فيقتضي النسخ لا محالة ولقايل ان
يقول ان القياس ليس يقينيا لاحتمال غلطنا في ان ذلك الحكم في الاصل معلل وان العلة هي
ما ذكرنا فلعل العلة غيرها ولعلها تقتضي نقيض ما نريد اثباته والمسالة خلافية بين العلماء
ولا قاطع مع الخلاف والله اعلم وهذا تمام القول في مفهوم الموافقة واما مفهوم المخالفة
فيجوز نسخه مع نسخ الاصل وبدونه وذلك واضح كقوله عليه السلام الماء من الماء فانه
نسخ مفهومه بقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وبقي اصله وهو وجوب الغسل من
الانزال ذكره صفي الدين الهندي قال واما نسخ الاصل بدونه فالظاهر الاحتمال انه لا يجوز
لانه انما يدل على العدم باعتبار ذلك القيد المذكور فاذا بطل تاثير ذلك القيد بطل ما
يبنى عليه فعلى هذا نسخ الاصل نسخ المفهوم وليس المعنى منه ان يرتفع العدم ويحصل الحكم
الثبوتي بل المعنى منه ان يرتفع العدم الذي كان شرعيا ويرجع الى ما كان عليه من قبل فافهم
قال الخامسة زيادة صلوة ليس بنسخ وقيل تغير الوسط قلنا وكذا
زيادة العبادة ش اتفق العلما على زيادة عبادة من غير جنس ما سبق وجوبه كزيادة
وجوب الزكاة مثلا على الصلاة ليس بنسخ واختلفوا في ان زيادة صلاة على الصلوات
الخمس هل يكون نسخا فذهب الجماعة الى انه ليس بنسخ وقال بعض اهل العراق انه نسخ لان

زيادة هذه السادسة تغير الوسطى اي ابها تجعل ما كان وسطا غير وسط فيكون ذلك
نسخا للامر بالمحافظة على الصلاة الوسطى واجاب بان هذا غير سديد ويلزم عليه ان
يكون زيادة عبادة على اخر العبادات نسخا لانه يجعل العبادة الاخيرة غير الاخيرة فلو
كان عدد كل الواجبات قبل الزيادة عشرة فبعد الزيادة لا يبقى ذلك فيكون نسخا واعلم ان
هذا الجواب غير سديد لان غير الصلاة من العبادات لم يرد فيه الامر بالمحافظة على الوسطى
لتعال مثله فيها مثل الحو عندي انهم ان ارادوا بكونها تغير الوسط انها تجعل المتوسط بين
الشيئين غير وسط فذلك غير سديد لان كون العبادة وسطا امر حقيقي ليس بشرعي والنسخ
انما يتطرق الى الحكم الشرعي وان ارادوا به ما ذكر من نسخ الامر بالمحافظة على الوسطى فنقول
ان كانت الوسطى علما على صلاة بعينها اما الصبح او العصر وليست فعلى من المتوسط بين
الشيئين فما ذكرتموه ساقط اذ لا يلزم من زيادة صلاة ان يرتفع الامر بالمحافظة على تلك
الصلاة الفاضلة لعدم منافاته له وان كانت الوسطى المتوسطة بين الصلوات فنقول
حينئذ الذي يظهر ان الامر يختلف بما يراد والحال هذه فان زيدت واحدة فهي ترفع الوسطى
بالكلية وتجد ما ذكروه اتجاها واضحا لان الوسط حينئذ وان كان امرا حقيقيا الا ان
الشرع ورد عليه وقرره فيكون نسخا للحكم الشرعي وان زيدت ثنتين ونحوها مما لا يرفع
الوسط فلا نسخ اذ لم يرتفع الوسط وانما خرجت الظهر مثلا عن ان تكون وسطا وكونها
كانت الوسط انما هو امر حقيقي اتفاقي لا يرد النسخ عليه والامر بالمحافظة على الوسطى
شيء وراء ذلك وهو لم يزل بل هو باق **قال** اما زيادة ركعة ونحوها فكذلك عند
الشافعي رضي الله عنه ونسخ عند ابي حنيفة رحمه الله وفرق قوم بين ما نفاه المفهوم وما لم
ينفه والقاضي عبد الجبار بين ما ينفي اعتداد الاصل وبين ما لا ينفيه والبصري ان نفى ما ثبت
شرعا كان نسخا والا فلا فزيادة ركعة على ركعتين نسخ لا استعقابهما التشهد وزيادة التغريب
على الجلد ليس بنسخ ش مضى الكلام في زيادة العبادة المستقلة اما زيادة غير المستقلة
كزيادة ركعة او ركوع ففيه مذاهب احدها انها ليست نسخا وهو مذهب الشافعي رضي
الله عنه وقول ابي علي وابي هاشم والثاني انها نسخ وهو قول الحنفية والثالث التفصيل
فقال قوم ان كانت الزيادة قد نفاها المفهوم فيكون نسخا والا فلا كما اذا قال في سائمة الغنم
زكاة ثم قال في المعلوفة زكاة وقال القاضي عبد الجبار بن احمد ان كانت الزيادة قد غيرت
المزيد عليه تغيرا شديدا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على ما كان يفعل قبلها
لم يعتد به بل وجوده كعدمه ووجب استئنافه فانه يكون نسخا كزيادة ركعة على ركعتين
وان كان المزيد عليه لو فعل على نحو ما كان يفعل قبل الزيادة لصح لم يكن نسخا كزيادة التغريب
على الجلد وزيادة عشرين على حد القاذف وقال ابو الحسين البصري ان كان الزائد رافعا
لحكم

لحكم ثابت بدليل شرعي كان نسخا سواء ثبت بالمنطوق ام بالمفهوم وان كان ثابتا بدليل عقلي
كالبراءة الاصلية فلا وهذا هو الاحسن عند الامام والمختار عند الامدي وابن الحاجب قوله
وزيادة اي فعلى ما ذكره ابو الحسين زيادة ركعة على ركعتين يكون حينئذ نسخا لانها رفعت
حكما شرعيا وهو وجوب التشهد عقيب الركعتين وزيادة التغريب على الجلد في حق الزاني
لا تكون نسخا لان عدم التغريب كان ثابتا بالبراءة الاصلية وكلام المصنف يوهم ان هذين
المثالين من تتمة كلام ابي الحسين وليس كذلك فقد نقل عنه الامدي في الفرع الثاني من
فروع المسألة ان المثالين جميعا ليسا بنسخ اما الثاني فظاهر واما الاول فلان التشهد
فلانه ليس محله بعد الركعتين لخصوصهما بل اخر الصلاة وذلك غير مرتفع وقال بعضهم واختاره
الغزالي ان كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد دافع للتعدد والانفصال
كزيادة ركعتين على ركعتي الصبح فهو نسخ وان لم تكن كذلك كزيادة عشرين على حد القاذف
فلا ولم يذكر في الكتاب هذا المذهب والله اعلم **قال خاتمة**
النسخ يعرف بالتاريخ فلو قال الراوي هذا سابق قبل الخلاف ما لو قال هذا منسوخ لجواز
ان يقوله عن اجتهاد ولا نراه ش المقصود من هذه الخاتمة بيان الطريق التي بها يعرف الناسخ
من المنسوخ وانما ذكر ذلك اخر الباب وجعله خاتمة لتعلقه بجميع انواع النسخ وجملة
القول فيه ان النسخ يعرف اما بان ينص عليه الشارع ولم يتعرض المصنف لهذا القسم
لوضوحه واما بالتاريخ بان يعلم بطريق صحيح ان احد الدليلين المتنافيين متأخر عن الاخر
فيحكم بانه ناسخ له فلو قال الراوي هذه الاية نزلت قبل تلك الاية او في سنة كذا والاخرى
في السنة التي بعدها او هذا الحديث سابق على ذلك الحديث او كان في سنة كذا وهذا في
السنة التي بعدها قبل قوله في ذلك وان كان قبوله يقتضي نسخ المتواتر وذلك لان النسخ
حصل بطريق التبع والشيء يغتفر اذا كان تابعا ولا يغتفر اذا كان اصلا ومسائل كثيرة
اصولية وفقهية كما ان الشفعة لا تثبت في الاشجار والابنية بطريق الاصالة وتثبت
تبعا للارض اذا بيعت معها وكما اذا قطع يد المحرم فانه لا فدية عليه للشعر الذي
عليها والظفر لانهما تابعان غير مقصودين بالابانة وعلى قياس هذا لو كشط
جلدة الراس فلا فدية وشبه هذا بما لو كان تحته امرأتان صغيرة وكبيرة فارضعت
الكبيرة الصغيرة فانه يبطل النكاح ويجب المهر ولو قتلها لا يجب المهر لان البضع تابع
عند القتل غير مقصود ويلتحق به ايضا ما في الرافعي عن التتمة من انه لا يجوز توكيل
المرأة في الاختيار في النكاح اذا اسلم الكافر على اكثر من اربع نسوة لان الفروج لا
تستباح بقول النساء وفي الاختيار للفراق وجهان لانه وان تضمن اختيار
الاربع للنكاح فليس صلاقه بل تابعا فاغتفر وكذلك اذا اذن السيد للعبد

في النكاح واطلق فزاد على مهر المثل فان الزيادة تجب في ذمته يتبع بها اذا عتق بلا خلاف

ولا يقال هلا اجريتم ثبوت هذه الزيادة في ذمة العبد بغير اذن السيد لان الالتزام هنا

خلاف ما جرى في ضمان العبد بغير اذن السيد لان الالتزام ههنا جرى في ضمن عقد ما دون

فيه وقد يمتنع الشي مقصودا ويجوز اذا حصل في ضمن عقد لم يمتنع ونظيره يصح خلع العبد

قولا واحدا ويمتنع من تمليك السيد لعقد الهبة على اصح الوجهين ومسايل هذا الفصل

تخرج عن حد الحصر واما لو قال الراوي هذا منسوخ لم يقبل لجواز ان يقوله عن اجتهاد منه

ولا يلزمنا ذلك الاجتهاد ولا يقتضيه رايتنا وقال الكرخي ان عين الراوي الناسخ كقوله هذا

نسخ هذا فالامر كذلك لجواز ان يقوله عن اجتهاد وان لم يعينه بل اقتصر على قوله هذا منسوخ

قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لما اطلق النسخ اطلاقا قال الامام وهذا ضعيف فلعله قاله

لقوة ظنه في ان الامر كذلك وليس كذلك وبالله التوفيق والعون قال

الكتاب الثاني في السنه وهو قول الرسول صلى الله

عليه وسلم او فعله وقد سبق مباحث القول والكلام في الافعال وطرق ثبوتها وذلك

في بابين الباب الاول في افعاله وفيه مسايل الاولى الانبيا عليهم السلام معصومون

لا يصدر عنهم ذنب الا الصغاير سهوا والتقرير مذكور في كتاب المصباح ش السنه في اللغه

الطريقه والسيرة وفي الاصطلاح ما ترجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحا ليس

معه المنع من النقيض ويطلق السنه على ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من الاقوال

والافعال التي ليست للاعجاز وهذا هو المراد هنا ويدخل في الافعال التقرير لانه كف عن الانكار

والكف فعل على المختار كما سبق فاذا اردنا التعريف السنه التي عقد لها هذا الكتاب قلنا هي

التي الصادر عن محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم لا على وجه الاعجاز وقد سبقت مباحث

القول باقسامها من الامر والنهي والعام والخاص والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ وكلامنا

الان في الافعال والباب الاول معقود لها وفي الطرق التي يتوصل بها الى ثبوت الافعال والباب

الثاني معقود لذلك وفي الباب الاول مسايل الاولى في عصمة الانبيا عليهم الصلاة والسلام

واعلم ان الكلام في هذه المسلة محله علم الكلام والذي اختاره المصنف قد عرفته وهو راي جماعات

ويشترط عند من يقول بوقوع ذلك يطرا والتنبه ان يحصل الذكر والذي نختاره نحن وندين

الله تعالى به انه لا يصدر عنهم ذنب لا صغير ولا كبير لا عمدا ولا سهوا وان الله تعالى نزه ذواتهم

الشريفه عن صدور النقايص هذا هو اعتقادنا والذي نحسن الله اليه وعليه جماعه منهم القاضي

عياض بن محمد اليحصبي ونص على القول به الاستاذ ابو اسحق في كتابه اصول الفقه وزاد انه

يمتنع عليهم النسيان ايضا واما دعوى الامام في الكلام والطرق الداله على القطع بصحة الخبر

ما عدا المتواتر في الكلام على خبر الرسول صلى الله عليه وسلم انه وقع الاتفاق على جواز السهو

والنسيان

والنسيان فهي دعوى غير سديدة لما حكاه الاستاذ وذهب اليه وقد احال المصنف الكلام في

هذه المسلة على كتابه مصباح الارواح قال الثانيه فعله المجرد يدل على

الاباحه عند مالك والندب عند الشافعي والوجوب عند ابن سريج وابي سعيد الاصطخري

وتوقف الصيرفي وهو المختار لاحتمالها واحتمال ان يكون من خصايصه ش فعل النبي صلى الله

عليه وسلم ان دل دليل اخر او قرينه معه على انه للوجوب كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا

كما رايتموني اصلي وقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم فان هذين الخبرين يدلان على وجوب

اتباعه في افعال الصلاة وافعال الحج الا ما خصه الدليل والقول في هذا القسم متضح فانه على حسب ما

يقوم الدليل او القرينه عليه وقال الثاني ما علم انه صلى الله عليه وسلم فعله بيانا للنبي كقطعه

يد السارق من الكوع اذ فعله بيانا لقوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما الثالث

ما عرف بالقرينه انه للاباحه كالافعال الجبليه نحو القيام والقعود والاكل والشرب وغير ذلك

وامره واضح لان التاسي مستحب وقد كان ابن عمر رضي الله عنه يلج بجر خطام ناقته حتى يبركها في

موضع بركت فيه ناقة النبي صلى الله عليه وسلم تبركا بالاثاره الطاهرة ومواطيه تعاليه

الشريفه الرابع ما عرف انه مخصوص به كالضحى والاضحى الخامس ما عرف انه غير مخصوص به

كاكثر التكاليف فهذه الاقسام كلها ليس فيها شي من الخلاف وامرها واضح وكل هذه الاقسام

خرجت بقول المصنف فعله المجرد فافهم ذلك السادس ما تجرد عن جميع ما ذكرناه الا

ان قصد القربه ظاهر فيه فهذا ليس ايضا مجرد من كل وجه وكان تقول انه يخرج ايضا

بقول المصنف المجرد وهذا القسم اختلافا لما عرض في التاخير حكايته السابع الاقسام السابع

ما لم يظهر فيه قصد القربه بل كان مجردا مطلقا فهذا امره داير بين الوجوب والندب

والاباحه لان المحرم يمتنع صدوره عنه لما تقرر في عصمة الانبيا عليهم السلام والمكروه

يندر وقوعه من احاد المسلمين فكيف من سيد المتقين وامام المرسلين والاكثر انه لا يصدر

منه وانه من جملة ما عصم عنه واذا دار الامر بين هذه الامور فهل يدل على واحد منها هذه

مسلة الكتاب وفيها مذاهب احدها انه يدل على الاباحه وهو مذهب مالك ونقله وذلك

جماعه من الايمه والثاني انه يدل على الندب وهو المنسوب الى الشافعي رضوان الله عليه واختاره

امام الحرمين وبه قالت طوايف من الايمه ونقله القاضي ابو الطيب عن ابي بكر القفال وعن الصيرفي

وسياتي النقل عن الصيرفي بالوقف والثالث انه يدل على الوجوب وبه قال ابن سريج وابو سعيد

الاصطخري وابن خيران وابن ابي هريره والحنابله وكثير من المعتزله ونقله القاضي في مختصر

التقريب عن مالك قال القرافي وهو الذي نقله ايمه المالكيين في كتبهم الاصوليه والفروعيه

وفروع المذهب مبنيه عليه ثم قال القاضي واختلف القايلون بالوجوب على طريقين فذهب بعضهم

الى انا ندرك الوجوب بالعقل وذهب بعضهم الى انا ندركه بادلة السمع والرابع التوقف

وعليه جماعة جمهور المحققين منا كالصيرفي والواقفية واختاره الغزالي والامام واتباعه منهم
المصنف وصححه القاضي ابو الطيب في شرح الكفاية ونقله عن ابن السر من اصحابنا وابن بكر الدقاق
وابي القاسم بن كج وقالوا الا ندري انه للوجوب او للندب او للاباحة لاحتمال هذه الامور كلها واحتمال
ان يكون ايضا من خصايصه عليه السلام والخامس انه على الحظر وحقنا حكاه الغزالي قال الامدي
وهو قول بعض من جوز على الانبيا المعاصي **قلت** وليس مستند القايل بهذه المقالة
تجويز المعاصي بل ما ذكره القاضي في مختصر التقريب فقال ذهب قوم الى انه يحرم اتباعه وهو ابنا من
هولا على اصلهم في الاحكام قبل ورود الشرايع انتهى وكذلك ذكر الغزالي وقال القدما بهم زعموا
انها على الحظر ولم يجعلوا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم علما في تثبيت حكم فبقي الحكم على ما
كان عليه في قضية العقل قبل ورود الشرايع انتهى وكذلك ذكر الغزالي وقال القد صدق وهذا
القايل في قوله بقي على ما كان واخطا في قوله ان الاحكام قبل الشرع على الحظر لما قررنا ه في
موضعه فان قلت فهل قصد القربه في الفعل قرينة الوجوب والندب حتى لا ياتي فيه الخلاف
المذكور **قلت** لا لتصريح بعضهم بجريان الخلاف في القسمين جميعا اعني ما ظهر فيه قصد
القربه وما لم يظهر غير ان القول بالوجوب والندب يقوى في القسم الاول والقول بالاباحه
والتوقف يضعف فيه واما القسم الثاني فبالعكس منه فان **قلت** فكيف يتجه جريان قول
بالاباحه فيما يظهر فيه قصد القربه فان قصد القربه لا يجامع استوا الطرفين **قلت** النبي صلى
الله عليه وسلم قد يقدم على ما هو مستوي الطرفين ليبين للامة جواز الاقدام عليه ويثاب
صلى الله عليه وسلم بهذا القصد وهذا الفعل وان كان مستوي الطرفين فيظهر في المباح
قصد القربه بهذا الاعتبار ولا يتجه جريان القول بالاباحه الا بهذا التقرير على انا لم نر
من المتقدمين من صرح بحكايته وهذا القسم اعني السادس وهو ما ظهر فيه قصد القربه
نعم حكاه الامدي ومن تلقاه منه ولا مساعد للامدي في حكايته وانا قد وقفت على كلام
القاضي فمن بعده الثامن ما دار الامر فيه بين ان يكون جبليا وان يكون شرعيا وهذا القسم
لم يذكره الاصوليون فهل يحمل على الجبلي لان الاصل عدم التشريع او على الشرعي لانه صلى الله
عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات وهذا القسم قاعده جليله وهي مفتتح كتابنا الاشباه
والنظاير وقد ذكرنا في كتابي الاشباه والنظاير انه قد يخرج فيها قولان من القولين في تعارض
الاصل والظاهر اذ الاصل عدم التشريع والظاهر انه شرعي لكونه مبعوثا لبيان الشرعيات
ومن صور هذا القسم انه صلى الله عليه وسلم دخل من ثنية كدا وخرج من ثنية كدا
فهل كان ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنه فيه وجهان ومنها جلسة الاستراحة
عند ما حمل فعل ذلك جبلي فلا يستحب وقيل شرعي ومنها انه صلى الله عليه وسلم طاف راكبا
ومنها ذهابه في العيد في طريق وايابه في اخر والقاعده مستوفاه في كتابنا الاشباه والنظاير
كمله الله **قال**

قال احتج القايل بالاباحه بان فعله لا يكره ولا يحرم والاصل عدم الوجوب والندب
فبقي الاباحه ورد بان الغالب من فعله الوجوب او الندب ش احتج القايل بالاباحه بان فعله
صلى الله عليه وسلم لا يكون حراما لما تقرر في مسلة العصمة ولا مكروها لما قدمناه من انه
نادر بالنسبة اليه ولحاد العدول فكيف الاشرف المرسلين وهذا عند من يجوز وقوع المكروه
وقد منا ما فيه في ذلك وذلك في المكروه الذي لا يقصد بفعله بيان جوازه اما ما فعله
ليبين انه جايز فقد يقال لم يقع الاقدام ويكون مستحبا او واجبا بالنسبة اليه لما في اقدامه
عليه من تبيين الجواز كما قدمناه والذي يظهر انه لا يقدم على فعله اذ في القول مندوحة
عن الفعل واذا انتفى المحرم والمكروه انحصر الامر في الواجب والمندوب والمباح والاصل
عدم الوجوب والندب فلم يبق غير الاباحه واجاب بان الغالب على فعله الوجوب او الندب
فيكون الحمل على احدهما اولى لان الحاق الفرد بالاعم الاغلب ارجح واولى من الحاقه بخلاف ذلك
ولقايل ان يقول الوجوب والندب وان كان غالبا الا انا نسلم انه بعد ومن الاصل الذي
انتهينا اليه بل الاصل اولى **قال** وبالندب بان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة يدل على الرجحان والاصل عدم الوجوب ش احتج القايل بالندب بقوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والاستدلال بهذه الايه تقرر على اربعة اوجه
ثلاثة منها تدل على الندب والرابع يدل على الوجوب الاول التمسك بقوله لكم ووجهه
انه قال لكم وما قال عليكم وذلك يفيد انه مندوب اليه اذ المباح لا نفع فيه واللام للاختصاص
جهة النفع والظاهر من جهة الشرع اعتبار النفع الاخروي لا الدنياوي والثاني وهو ما
اورده الامام التمسك بقوله اسوة وتقريره ان التاسي لو كان واجبا لقال عليكم كما عرف
فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما اثبت الاسوة دل على رجحان جانب الفعل على الترك
فلم يكن مباحا والثالث وهو ما اورده في الكتاب التمسك بقوله حسنة ووجهه ان قوله
حسنة يدل على الرجحان والوجوب منتف بالاصل فيتعين الندب ولم يجب على هذا لما جمع بينه
وبين دليل الايجاب واجاب عنها بان الاسوة والمتابعة من شرطها العلم بصفة الفعل والرابع
الدال على الوجوب وتقريره انه تعالى قال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا
الله واليوم الاخر فله فيه الاسوة الحسنة وهذا جار مجرى التهديد على ترك التاسي به لان
معنى الايه ان من يرجوا الله واليوم الاخر فله فيه الاسوة الحسنة فلو وعيد على ترك التاسي
به او نقول بعبارة اخرى انه جعل التاسي به لازما لرجا الله واليوم الاخر وهو محرم فكذلك
فيلزم من عدم التاسي به عدم رجا الله واليوم الاخر وهو محرم فكذلك ما يستلزمه
والتاسي في الفعل انما هو بان ياتي بمثل فعله فيكون الاتيان بمثل فعله واجبا هذا تقرير الاوجه
ولقايل ان الذي يظهر في الايه ان الله تعالى جعل للمومنين في النبي صلى الله عليه وسلم اسوة حسنة

وتلك الاسوة هي الاقتدا به وليست عامة في كل شي اذ هي نكرة في سياق الاثبات فلا تقتضي
العموم فلا يلزم دخول الفعل المحرم تحتها هذا من حيث اللفظ وسوا قدر على الوجه
المقتضي للوجوب ام للندب والحق من الدلايل الخارجية والبراهين القاطعة ان الاقتدا به في كل
شي مشروع محبوب لان الله تعالى جعله قدوة الخليقة ولكن الاقتدا المستدعي يستدعي العلم
بصفة الفعل والفعل المجرد لم تعلم صفته فلا يدل وجوب الاقتدا ولا استحبابه عليه واما
تمسك الامام بلفظ الاسوة ففيه نظر اذ المعنى لكم فيه قدوة وانه شرع الاقتدا به وذلك
اعم من ان يكون على سبيل الوجوب او الندب او الاباحة كما تقول زيد قدوة وليس المعنى
انه يجب الاقتدا به ولا يستحب بل ما هو اعم من ذلك واما تمسك المصنف بقوله حسنة
فقد اورد عليه ان الحسنة لا تدل على الرجحان لما تقرر في اوايل الكتاب من ان المباح حسن وهذا
ايراد لا يليح في بادي النظر الا ان الذهن يسابق في هذه الاية الى فهم الرجحان من قوله حسنة
لا يكاد يتمادى فيه ولعل سبب ذلك انه قال لكم اسوة فافاد ذلك مشروعية الاقتدا
فلما قال حسنة بعد ذلك اقتضى زيادة على المشروعية وليست تلك الزيادة الا الرجحان
كما تقول زيد انسان فان هذا كلام مفيد تفهم اللبيب منه تعول كل انسان نحو ما نفهم من مدلول
انسان من حيث هو وهو انه حيوان ناطق ولو قلت زيد انسان انسان فان الكلام لم يفد لكن لو قلت زيد انسان ذو انسانية ... الشريفة ولو لم تفهم زيادة على مدلول
الانسان لم نعد الكلام مفيدا اذ كل زيد انسان **قال** وبالوجوب بقوله تعالى فاتبعوه
وان كنتم تحبون الله فاتبعوني وما اتاكم الرسول فخذوه واجماع الصحابة على وجوب الغسل
بالتقا الختانين لقول عايشة رضي الله عنها فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا
واجيب بان المتابعة هي الاتيان بمثل ما فعل على وجهه وما اتاكم معناه وما امركم بدليل
وما نهاكم واستدلال الصحابة بقوله خذوا عني مناسككم **ش** احتج القايل بالوجوب
بالنص والاجماع اما النص ففي مواضع احدها قوله تعالى فامنوا بالله ورسوله النبي الامي
الامي الذي يومن بالله وكلماته واتبعوه وظاهر الامر الوجوب وثانيها قوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دلت على ان محبة الله التي هي واجبة اجماعا مستلزمة للمتابعة
الرسول صلى الله عليه وسلم ولازم الواجب واجب فمتابعته واجبة وثالثها قوله
تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه فقد فعل فعلا فقد اتانا بفعل فوجب علينا ان ناخذه
واما الاجماع فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في وجوب الغسل من التقا الختانين
فقالت عايشة رضي الله عنها اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلته انا
ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا رواه الامام احمد والترمذي وقال
حسن صحيح فرجعوا الى قول عايشة واتفقوا على وجوب الغسل بالتقا الختانين
والجواب عن الدليل الاول ان المتابعة هي الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي اتاه من

الندب

الندب او غيره حتى لو فعله على جهة الوجوب ففعلناه على جهة الندب لم تحصل المتابعة وحينئذ
فيلزم توقف الامر بالمتابعة على معرفة الجهة وما دام يعلم بها لم يومر بالمتابعة واعلم ان
المتابعة والتاسي بمعنى واحد فلذلك جعل المصنف جواب للمتابعة جوابا عن التاسي الذي
احتج به الذاهب الى الندب كما عرفت وللمتابعة والتاسي شرط اخر مع ما ذكر وهو
ان يقع الفعل لكونه فعل ومن هنا يغاير الموافقة فانه لا يشترط فيها ان يكون علة
فعله اياه فعله كونه فعله وعن الثانية ان معنى قوله اتاكم امركم يدل على ذلك انه قال
في مقابله وما نهاكم واما الاجماع على وجوب الغسل فليس لمجرد الفعل بل لانه فعل في باب
المناسك وقد كانوا مامورين باخذ المناسك عنه بقوله خذوا عني مناسككم واللفظ
وان ورد في الحج فهو عام في كل نسك اي في كل عبادة **قلت** وفي الجواب نظر فان
في الحديث بعد قوله خذوا عني مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه كذا رواه مسلم
واحمد والنسايي وعامة من رواه ويتعين بهذا اللفظ حمله على اعمال الحج دون غيرها ويمكن ان يقال
في الجواب عن الاجماع انهم لم يجمعوا بمجرد فعله عليه السلام بل لفعل عايشة رضي الله عنها
معه فان لفعلها يتبين ان الحكم فيها وفينا واحد بخلافه لاحتمال الخصوصية فيه لقايل ان
يقول هذا القسم مما ظهر فيه قصد القربة والمصنف انما تكلم في المجرد **قال**
الثالثة جهة فعله تعلم اما بتنصيصه او تسويته لما علم جهته وبما علم انه امتثال اية
دلت على احدها او بيانها وخصوصا الوجوب بامارته كالصلاة باذان واقامة وكونه
موافقة نذر او ممنوعا لو لم يجب كالركوعين في الخسوف والندب بقصد القربة مجردا
مجردا وكونه قضا المندوب **ش** تقدم ان المتابعة مامور بها وان من شرطها العلم بجهة
الفعل وهذه المسالة في بيان الطرق التي تعرف بها الجهة وقد عرفت ان فعله صلى الله عليه وسلم
منحصر في الواجب والمندوب والمباح فالطرق حينئذ جريع هذه الامور وقد تحصل البعض
منها فالعام اربعة احدها ان ينص على كونه من القسم الفلاني وثانيها ان يسويه بفعل
علمت جهته كما اذا قال هذا الفعل مساو للفعل الفلاني وكان ذلك الفعل المساوى له معلوم
الجهة والثالث ان يقع امتثالا لاية دلت على احد هذه الثلاثة والرابع ان يقع بيانا لاية
مجملة دلت على احدها والى هذا القسم اشار بقوله او بيانها وهو مرفوع عطفا على قوله
امتثال اي وتعلم جهة فعله بسبب علم ان ذلك الفعل امتثال اية او بيان قوله وخصوصا
اي وتعلم خصوصا الوجوب بالعلامات الدالة عليه وذلك في اشيا احدها ان يقع على صفة
تقرر في الشريعة انها امارة الوجوب كالصلاة باذان واقامة والثاني ان يكون جزا شرط
كفعل ما وجب بالنذر بان يقول مثلا لله علي ان جرى الامر الفلاني صوم غد ثم جرى ان

ذلك الامر وصومه في غد واعلم ان وقوع الندر من النبي صلى الله عليه وسلم غير متصور ان قلنا بكراهته
وهو الذي حكاه الشيخ ابو علي السنجي عن نص الشافعي كما نقل بن الرفعة والثالث ان يكون ممنوعا لو لم
يجب كالاتيان بالركوعين في صلاة الخسوف والكسوف وكالختان ولقائل ان يقول هذا ينتقض بسجود
السهو وسجود التلاوة فانهما سنتان وممنوع منهما لولا المقتضي لهما ويعرف الوجوب ايضا
بكونه قضاء للواجب وهذا قد ذكره المصنف في المندوب ومن العجب اخلاله به هنا ويعرف ايضا
بالمداومة على الفعل مع عدم ما يدل على عدم الوجوب فهذا دليل ظاهر على الوجوب لانه لو كان
غير واجب لنصب عليه دليلا او لاخل بتركه ليلا يوهم ايجاب ما ليس بواجب وقوله والندب
اي وتخصيص معرفة الندب بشيئين احدهما قصد القربة مجردا عن امارة دالة على الوجوب
فانه يدل على انه مندوب لان الرجحان ثبت بقصد القربة والاصل عدم الوجوب وفي هذا ما
تقدم من الخلاف والثاني كون الفعل قضاء للمندوب ويعرف الوجوب والندب كلاهما بالدلالة على انه
كان مخيرا بينه وبين فعل اخر ثبت وجوبه لان التخيير لا يقع بين الواجب وما ليس بواجب وهذا
اهمله المصنف **قال الرابعة** الفعلان لا يتعارضان فان عارض
فعله الواجب اتباعه قولا متقدما نسخه وان عارض متاخرا عاما فالعكس وان خص به نسخه
في حقه وان اختص بنا خصصنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وان جهل التاريخ فالاخذ بالقول في
حقنا لاستبداده ش التعارض بين الشيئين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى
صاحبه والتعارض بين الفعلين غير متصور لانهما وان تناقض حكمهما فيجوز ان يكون الفعل في
ذلك الوقت واجبا وفي مثل ذلك الوقت بخلافه لان الافعال لا عموم لها ولو فرض مع الفعل
الاول قول مقتض لوجوب تكراره فالفعل الثاني قد يكون ناسخا او مخصصا لكن لذلك القول
لا للفعل فالتعارض بين الفعلين ممتنع بل انما يقع بين قولين او قول وفعل ومحل الكلام في الاول
كتاب التعادل والتراجيح واما الثاني فقد ذكره هنا وله احوال لانه اما ان يكون القول متقدما او
متاخرا او يجهل الحال فقوله قولا متقدما هذا هو الحال الاول وحاصله القول فيه انه عليه السلام
اذا فعل فعلا وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه فانه يكون ناسخا للقول المتقدم عليه سوا
كان ذلك القول عاما كقوله مثلا صوم يوم عاشورا واجب علينا ثم انا نراه افطر فيه
وقام الدليل على اتباعه فيه ام كان خاصا به ام خاصا بنا قوله وان عارض متاخرا هذا
هو الحال الثاني فاذا كان القول متاخرا عن الفعل الذي دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فان لم
يدل دليل على وجوب تكرر مثل ذلك الفعل فلا تعارض وتركه المصنف لوضوحه وان
دل على وجوب تكرره عليه وعلى امته فالقول المتاخر اما ان يكون عاما يشمله ويشمل امته
فيكون ناسخا للفعل المتقدم كما اذا صام عاشورا وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه ووجوب
تكرره ثم قال لا يجب علينا صومه هذا شرح قوله فان عارض متاخرا عاما فالعكس اي يكون
الفعل منسوخا عكس حالته الاولى التي كان فيها ناسخا للقول واما ان يكون خاصا به عليه السلام

كقوله

كقوله في المثال المذكور يجب علي صيامه ولا تعارض بالنسبة الى الامة لعدم تعلق القول بهم فيستمر
حكم الفعل الاول عليهم وينسخ في حقه صلوات الله عليه واما ان يكون خاصا بنا كقوله لا
يجب عليكم صيامه فلا تعارض ايضا وحكمه صلى الله عليه وسلم مستمر واما نحن فيرتفع
عنا التكليف به ثم ان ورد ذلك قبل صدور الفعل منا كان مخصصا مبينا لعدم الوجوب
وهذا انما يجي ان يكون بناء على انه يجوز التخصيص في اللفظ العام الى ان يبقى واحد وان ورد بعد
صدور الفعل كان ناسخا للفعل المتقدم ولا يكون تخصيصا لاستلزامه تاخير البيان عن وقت
الحاجة واعلم ان هذا التفصيل انما ياتي اذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل
ظاهرة كالاتيان بلفظ عام مثل هذا الفعل واجب على المكلفين فاقلنا المخاطب داخل في عموم
خطابه او علينا معاشر الناس واما اذا كانت قطعية فلا يمكن حمل القول المتاخر على التخصيص
اصلا بل يتعين حمله على النسخ مطلقا ثم هذا كله فيما اذا كان الفعل المتقدم مما يجب علينا اتباعه
كما عرفت واما اذا لم يكن كذلك فلا تعارض بالنسبة الينا لعدم تعلق الحكم بنا واما بالنسبة
اليه صلى الله عليه وسلم فان دل الدليل على وجوب تكرر الفعل وكان القول المتاخر خاصا
به او متناولا له بطريق الظهور فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم لان المخصص
عندنا لا يشترط تاخره عن العام ولم يذكر المصنف ذلك لظهوره قوله فان جهل هذا
هو الحال الثالث وهو ان يكون المتاخر منهما اعني من القول والفعل مجهولا فان امكن
الجمع بينهما بالتخصيص او غيره جمع لان الجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من الغائه وان
لم يمكن الجمع بوجه ما وفيه تكلم المصنف ففيه مذاهب احدها ان الاخذ بالقول لانه مستقل
بالدلالة موضوع لها بخلاف الفعل فانه لم يوضع لها وان دل فانما يدل بواسطة القول
فيقدم القول لاستبداده وهذا ما جزم به الامام واتباعه واختاره الامدي والثاني انه
يقدم الفعل لانه اوضح بالدلالة الا ترى انه يبين به القول كالصلاة والحج والثالث الوقف الى
ظهور التاريخ لتساويهما في الدلالة واختاره بن الحاجب فقولا رابعا من هذه الثلاثة وهو الوقف
بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم والقول بالنسبة الينا الظهور ترجح القول فيعمل به في
حقنا لا وحقه اذ لسنا مكلفين في حقه بشي وهذا هو الذي اشعر به اختيار صاحب الكتاب
لانه قال فالاخذ بالقول في حقنا وسكت عن حقه صلى الله عليه وسلم **قال**
الخامسة انه عليه السلام قبل النبوة تعبد بشرع وقيل لا ش المسلة مشتملة على بحثين
الاول فيما كان صلى الله عليه وسلم عليه قبل ان بعثه الله برسالته قال امام الحرمين وهذا
لا ترجع فايدته الى ما يجري مجرى التواريخ وقد اختلف العلما في ذلك على مذاهب الاول انه كان
قبل النبوة متعبدا بشرع واختاره بن الحاجب والمصنف وعلى هذا فقيل كان على شرع ادم
وقيل ابراهيم وقيل نوح وقيل موسى وقيل عيسى عليهم السلام وعليه صلوات الله وسلامه

وقال بعضهم ما ثبت انه شرع من غير تخصيص والمذهب الثاني انه عليه السلام قبل البعث
متعبد ابشي قطعا قال القاضي في مختصر التقريب وهذا هو الذي صار اليه جماهير المتكلمين ثم اختلف
القائلون بهذا المذهب فقالت المعتزلة باحالة ذلك عقلا قال القاضي وذهب عصبة اهل الحق
الى انه لم يقع ولكنه غير ممتنع عقلا قال القاضي وهذا ما نرتضيه وننصره والمذهب الثالث
التوقف وبه قال امام الحرمين والغزالي والامدي وهو المختار وقد اعتمد القاضي على ما ذهب
اليه لانه لو كان على ملة لاقتضى العرف ذكره لها لما بعثه نبيا ولتحدث بذلك الاحد في زمانه
وبعد وعارض امام الحرمين ذلك بانه لو لم يكن على دين اصلا لنقل فان ذلك ابدع وابعد عن المعتاد
مما ذكره القاضي قال فقد تعارض الامران والوجه ان يقال كانت العادة انخرقت للرسول صلى
الله عليه وسلم في امور منها انصرافهم الناس عن امر دينه والبحث عنه **قال**
وبعدها الاكثر على المنع وقيل امر بالاقتباس ويكذبه انتظار الوحي وعدم مراجعته
ومراجعتنا قيل راجع في الرجم قلنا للالزام واستدل بايات امر فيها باقتفا الانبيا السالفة
عليهم السلام قلنا في اصول الشريعة وكلياتها اي البحث الثاني في انه صلى الله عليه وسلم
هل تعبد بعد النبوة بشرع من قبله والكلام في ذلك مع من لم ينف التعبد قبل النبوة
واما من نفاه قبل النبوة فقد نفاه بعدها بطريق اولى وقد ذهب الاكثرون من المعتزلة
واصحابنا الى انه لم يكن متعبدا بشرع اصلا ثم افترقوا فقالت المعتزلة بامتناع التعبد بشرع من
قبلنا غير جائز عقلا زاعمين ان ذلك لو قدر لاشعر بحطيطه ونقيصه في شرعنا
ولتضمن ذلك انتساب الحاجة الى مراجعة من قبلنا وهذا حط من رتبة الشريعة
وقال الاخرون ان العقل لا يحيل ذلك ولكنه ممنوع شرعا واختاره الامام والامدي
وقال قوم من الفقها انه كان متعبدا اي مامورا بالاقتباس من كتبهم كما اشار اليه المصنف
وهذا هو اختيار ابن الحاجب وهو معنى قولهم اذا وجدنا حكما في شرع من قبلنا ولم
يرد في شرعنا ناسخ له لزمنا التعلق به قال امام الحرمين والشافعي ميل الى هذا وبنى عليه اصلا من
اصوله في كتاب الاطعمة وتابعه معظم اصحابه قال في الكتاب ويكذب هذا المذهب اي يبطل
ما ذهب اليه بعض الفقها انه صلى الله عليه وسلم كان ينتظر الوحي ولا يقتبس من كتبهم ولا يراجعها
اذ لو فعل ذلك لاشتهر ويكذبه ايضا عدم مراجعتنا اذ لو كان متعبدا لوجب على علمائنا
الرجوع الى كتبهم تاسيا به وهذا الوجه هو الذي اعتمد عليه القاضي رضي الله عنه وكذلك امام
الحرمين وقال هو المسلك القاطع فان الصحابة كانوا يترددون في الوقائع بين الكتاب والسنة
والاجتهاد اذا لم يجدوا متعلقا فيهما وكانوا لا يبحثون عن احكام الكتب المنزلة على من قبل
نبينا صلى الله عليه وسلم وكذلك من بعدهم من التابعين وتابعي التابعين لم يفزعوا قط في جزئية
ولا كلية الى النصارى واليهود ولا التفتوا الى التوراة والانجيل بشفة ولا ايما مع
تقابل

تقابل الامارات وتزاحم المشكلات ولقد كانوا يحتزرون بقياس الشبر وطرق الترجيح والتلويح
فكان ذلك اجماعا قاطعا وبرهانا واضحا على عدم الرجوع الى ذلك اذ لو كان المخاطبين
بشرائع من قبلنا لبحث علما وبناعنها كما بحثوا عن مصادر الشريعة ومواردها قال القاضي
فان قال الخصوم ان ذلك امتنع عليهم من جهة ان اهل الاديان السابقة حرفوا وبدلوا ولم
يبق من نقلة كتبهم من يوثق به حتى قال اهل التواريخ لم يبق من يقوم بالتوراة بعد عزير
ولا بالانجيل بعد بر خيا فهل لكم الجمع بين هذا السؤال والمصير الى الاخذ بشرع من قبلنا تصريح
بالتناقض لان سياقه يجر الى انه لا يجب تتبع الشرائع المتقدمة لمكان التباسها واندراسها
وصيرورة التكليف بها تكليفا بالمستحيل لعدم التمكن من الوصول اليه فكانكم وافقتم
المذهب وخالفتم العلة وايضا فلو كان لنا تعلق في شرع من قبلنا لنبهنا الشرع على مواضع
اللبس حتى لا يتعطل علينا مراجعة الاحكام وايضا فانا نقول من احكام الاوايل ما نقل الينا
نقلا يقع به العلم فهلا اخذ اهل الاعصار به وايضا فان من اهل الكتاب من اسلم وحسن اسلامه
وبلغ من الامانة والثقة اعلا الرتبة كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار فهلا رجع الصحابة
الى قولهما في الاخبار عما لم يبدل من التوراة واعتذر القرافي عن هذا الجواب الاخير بان الذين
اسلموا من الاحبار وان كانوا عدولا لا غلط في الدين غير انهم ليس لهم رواية بالتوراة ولا
سند متصل وليس الا انهم وجدوا اباهم يقرؤون هذا الكتاب والجميع في ذلك لو قف كفار
فلا رواية ولو وقعت كانت عن الكفار والرواية عن الكفار لا تصح ومن اطلع على اهل الكتاب
في شرائعهم ومطالعة احوالهم حصل على جزم بذلك واعترض الخصم بانه صلى الله عليه وسلم
رجع الى التوراة في قضية الرجم ففي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما
قال ان اليهود جاوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تحدون فذكروا له ان امراة منهم
ورجلا زنيا فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تجدون في التوراة في شان الرجم قالوا
نفضحهم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام كذبتم فيها الرجم فاتوا بالتوراة فنشروها
فوضع احدهم يده على اية الرجم فقرا ما قبلها وما بعدها فقال له عبد الله بن سلام ارفع يدك
فرفع يده فاذا فيها اية الرجم فقال صدق يا محمد فامر بهما النبي صلى الله عليه وسلم فرجما
الحديث وهذا اعتراض ضعيف لان الرجوع اليها انما كان لالزام اليهود حيث انكروا او جحدوا
وجوب الرجم في التوراة فاقام الحجة عليهم بوجود ذلك فيما بايديهم وان الحكم فيه موافق
لشريعتنا ووضح بهتهم وعنادهم ولم يكن ذلك رجوعا من النبي صلى الله عليه وسلم الى التوراة
بل بمعنى اعتقادا ان ذلك كان يوحى عليه لتعذر التوصل اليها في التوراة لعدم اتصال
السند الى الثقات كما ذكره القرافي واحتج الخصم بايات من الكتاب العزيز دلت على انه
صلى الله عليه وسلم كان مامورا باقتفا الانبيا السالفة عليهم السلام كقوله تعالى

شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله ومن يرغب
عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وقوله ثم اوحينا اليك ان اتبع وقوله انا انزلنا التوراة فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون وهو عليه السلام سيد النبيين والجواب ان المراد بذلك
انما هو وجوب المتابعة في الاشياء التي لم تختلف فيها باختلاف الشرائع وتلك اصول الديانات
وكلياتها كانواع العقائد المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته والقواعد الكلية المشتركة بين
جميع الشرائع كحفظ العقول والنفوس والاموال والانساب والاعراض فان قلت انتم
تقولون ان هذه الكليات لا تجب عقلا وانما تجب سمعا واذا ثبت وجوب الاتباع فيها فهو
المقصود قلت اجاب القاضي في مختصر التقريب بانا نقول انه تعالى ما اوجب على نبيه
التوحيد الا ابتداء به على انه كلفه مثل ما كلف من قبله قال القاضي رضي الله عنه واقوى ما
يتمسك به في ابطال الاستدلال انه صلى الله عليه وسلم ما بحث عن دين واحد من الانبياء المعينين
قط لا نوح ولا ابراهيم ولا غيرهما ولو كان مامورا باتباع شريعة لبحث عنها فوضح انه ليس
المعنى بانه شرع لنا من الدين ما وصى به نوحا وامثال ذلك الا النهي عن الاشراك وما تابعه من
الكليات واما قوله تعالى فبهداهم اقتده فالمراد به افعل مثل فعلهم واعتقد في التوحيد مثل
ما اعتقدوه قال القاضي ويدل عليه انه جمع الانبياء عليهم السلام في هذه الجملة ونحن نعلم انهم
لا يجتمعون في قضية الشريعة والذي اجتمعوا عليه هو التوحيد ومعرفة الله تعالى وامثال
ذلك فان قلت ان استقام لكم ذلك في هذه الاية التي صيغتها تعميم في احوال الانبياء فلا يستقيم
في الاية المنطوية على تخصيص ابراهيم عليه السلام بالاتباع ونحن نعلم ان التوحيد لا يختص به
فيتعين حمل هذه الاية على الشريعة التي اختصت بابراهيم عليه السلام قلت اجاب
القاضي بانه كما خصص ابراهيم خصص نوحا ونحن نعلم اختلاف ملتيهما واستحالة الجمع
بينهما بالذكر تكريما له وتعظيما قال وهذا كقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك
ومن نوح مع اندراجهما في اسم النبيين ونظاير ذلك يكثر في الكتاب العزيز **فروع** الاول
انا اذا قلنا ان شرع من قبلنا شرع لنا فالا خلاف السابق والحال انه هل هو شرع ادم او
نوح او ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام جار فيها بعينه الثاني اذا وجدنا حيوانا
لا يمكن معرفة حكمه من كتاب الله ولا سنة ولا استطابة ولا استخباث ولا غير ذلك
مما قرره علماء شريعتنا من الماخذ وثبت تحريمه في شرع من قبلنا فهل نستصحب تحريمه
فيه قولان الاظهر انا لا نستصحب وهو قضية كلام عامة الاصحاب فان استصحبنا فيشترط
ان يثبت تحريمه في شرعهم بالكتاب او السنة او يشهد به عدلان اسلما منهم يعرفان
المبدل من غيره كذا ذكره اصحابنا ويحسنه ما سلف عن القرافي الثالث اختلف
الفقهاء في ان الاسلام هل هو شرط في الاحصان ام لا ومذهبنا انه ليس بشرط فاذا
حكم الحاكم على الذمي المحصن رجمه ومذهب ابي حنيفة ان الاسلام شرط في الاحصان
واستدل

اصحابنا بحديث رجم اليهوديين المتقدم واعتذر الحنفية عنه بانه رجمهما بحكم التوراة
وهذا ضعيف لظهور ما تقدم **فائدة** الشرائع المتقدمة ثلاثة اقسام الاول ما لم نعلمه
الا من كتبهم ونقل احبارهم الكفار ولا خلاف ان التكليف لا يقع به علينا والثاني ما انعقد الاجماع
على التكليف به وهو ما علمنا بشرعنا انه كان شرعا لهم وامرنا في شرعنا بمثله كقوله تعالى وكتبنا
عليهم فيها ان النفس بالنفس وقد قال تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وقام دليل الشرع
على القصاص والثالث ما ثبت انه من شرعهم بطريق صحيح نقبله ولم نؤمر به في شريعتنا
فهذا هو موضع الخلاف فاضبط ذلك وبالله التوفيق

قال الباب الثاني في الاخبار وفيه فصول الاول فيما علم صدقه وهو سبعة الاول ما علم وجود
مخبره بالضرورة او الاستدلال الثاني خبر الله تعالى والا لكان في بعض الاوقات اكمل منه وتنزه
الثالث خبر الرسول صلى الله عليه وسلم والمعتمد دعواه الصدق وظهور المعجزة على وفقه
الرابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة الخامس خبر جمع عظيم عن احوالهم السادس
الخبر المحفوف بالقراين ثم الخبر قسم من اقسام الكلام والقول في انه حقيقة في اللساني والنفساني
او مشترك على الخلاف السابق وقد تستعمل الخبر في غير القول كقوله تخبرني العينان
ما القلب كاتم لكنه مجاز لعدم تبادره الى الذهن وقد سبق الكلام على حد الخبر في باب تقسيم الالفاظ
واعلم ان الخبر وان كان من حيث هو يحتمل الصدق والكذب لكنه قد يقطع بصدقه او بكذبه لامور
خارجة او لا يقطع بواحد منهما لفقدان ما يوجب القطع وحينئذ فقد يظن الصدق وقد
يظن الكذب وقد يستوي الامران والمصنف تكلم في فصول الاول فيما يقطع بصدقه والثاني فيما
يقطع بكذبه والثالث فيما يظن صدقه واقتصر على هذه الفصول وقد علمت مما ذكرناه ان الخبر منحصر
في الصدق والكذب لانه اما مطابق للواقع وهو الصدق او لا وهو الكذب وجعل الجاحظ بينهما
واسطة فقال الصادق هو المطابق للواقع مع اعتقاد كونه مطابقا والكاذب غير المطابق مع
اعتقاد كونه غير مطابق قال واما الذي لا اعتقاد معه فليس بصدق ولا كذب سواء طابق
الواقع ام لم يطابقه وهذا قول ضعيف عند الجماهير الفصل الاول فيما يقطع بصدقه
وهو سبعة اقسام الاول الخبر الذي علم وجود مخبره اي المخبر به وهو يعني البا وحصول
العلم به قد يكون بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين وقد يكون بالاستدلال كقولنا العالم
حادث الثاني خبر الله تعالى لانه لو جاز الكذب عليه لكنا في بعض الاوقات وهو وقت صدقنا وكذبه
اكمل منه من جهة الصدق والكذب اذ الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وتنزه الله تعالى
وتعالى عن ذلك علوا كبيرا الثالث خبر الرسول صلى الله والمراد على ما ذكره العلماء انه ادعى
الصدق وظهرت المعجزات على وفقه وذلك دليل على صدقه لامتناع ظهور المعجزة على يد الكاذب
والا لا تثبت نبوته فكل ما اخبر به صحيح قطعا لامتناع الكذب على الانبياء اما ان كان فيما يتعلق

ما التبليغ فلانه معصية وكل معصية عندنا والتشريع فباجماع الامة واما اذا لم يكن متعلقا بالتبليغ
فلانه معصية وكل معصية عندنا من صغيرة وكبيرة فهي ممتنعة على الانبيا عليهم السلام الرابع
خبر كل الامة لان الاجماع حجة كما سياتي إن شا الله تعالى وهذا انما يتم عند من يقول ان الاجماع قطعي
واما من يقول ظني فهو ينازع في افادته العلم الخامس خبر العدد العظيم والجم الغفير عن الصفات
القايمة بقلوبهم من الشهوة والنفرة والجوع والعطش لقول زيد انا جايع وعمرو انا ضامي
وخالد انا شاكر وبكر انا داع وهلم جرا فانا نقطع بانه لابد فيه من الصدق وانه ليس كله كذبا وكلا
نجهل الصحيح منه كما انا لا نشك في ان بعض المروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم صدق وان
جهلنا عينه ولا يتوهمن المتوهم ان هذا هو التواتر المعنوي الاتي ان شا الله في اخر الفصل وذلك لان
الجمع الذي يستحيل تواطوهم على الكذب اذا اخبروا فتارة يتفقون في اللفظ والمعنى وهو
المتواتر وتارة يختلفون في اللفظ والمعنى مع وجود معنى كلي فيما اخبروا به وقع عليه الاتفاق
كما اذا اخبر واحد عن حاتم انه اعطى دينارا واخر انه اعطى جملا واخر فرسا وهلم جرا
فان المخبرين وان اختلفوا في اللفظ والمعنى فقد اتفقوا على معنى كلي وهو الاعطا وهذا هو التواتر
المعنوي وتارة تتغاير الالفاظ والمعاني ولا يقع الاتفاق على معنى كلي ولا جزي بل كل واحد
يخبر عن شان نفسه بخبر يغاير ما اخبر به الاخر وهم جمع عظيم يقضي باتة العادة بانه
لابد فيهم من صادق في مقالته وهذا هو القسم الذي يتكلم فيه فالثابت بالمتواتر ذلك
الشي الواحد الذي اخبر به اهل التواتر وفي المعنوي العدد المشترك هو امر كلي وقع الاتفاق
عليه ضمنا وفي هذا القسم امر جزي لم يتفقوا عليه السادس الخبر المحفوف بالقراين ذهب
النظام وامام الحرمين والغزالي والامام واتباعه منهم المصنف والامدي وابن الحاجب
الى انه يفيد العلم وهو المختار وذهب الباقون الى انه لا يفيد واحتج الاولون بان الانسان
اذا سمع ان السلطان غضب على وزيره واهانه ثم انه راى الوزير خارجا من باب داره
على وجه الذلة والانكسار والخوف باد على اعطافه والوجل يلوح من حركاته وسكناته
وحواليه الاعوان كالمرسمين عليه وكلاهم له كلام الناظر للمنظر بعد ان كانوا اخدما
بين يديه وهم ذاهبون به نحو حبس السلطان وعدوه يتصرف فيما كان يتصرف فيه
فانه يقطع بصدق ما سمعه لا يداخله في ذلك شك ولا ريب بل الواظهر مع قيام هذه
القراين شكا لعد احمق ورشقته سهام الملام وكذلك اذا وجدنا رجلا مرموقا عظيم
الشان معروفا بالمحافظة على رعاية المروة حاسرا راسه شاقا جيبه حافيا وهو يصيح
بالويل والثبور ويذكر انه اصيب بولده او والده وشهدت الجنازة وراى الغاسل
مستمرا يدخل ويخرج فهذه القراين وامثالها تفيد العلم بصدق المخبر وان كان واحدا واعلم
ان هذه العلوم الحاصلة على حكم العادات وجدناها مترتبة على قراين الاحوال وهي

لا تنضبط انضباط المحدودات بحدودها وقد قلنا انه لا سبيل الى حصرها واو قعت في هذا
كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وبسط الثمل وغضب الغضبان ونحوها مما لا يعد ولا
يحصى فاذا انبسطت هذه القراين ترتبت عليها علوم بديهية لا يابها الا جاحد ولو رام امرؤ العلم
بضبط القراين ووصفها بما يميزها عن غيرها لم يجد الى ذلك سبيلا وكانها تدق عن العبارات
وتابى على من يحاول ضبطها بها وقد قال الشافعي رضي الله عنه من شاهد رضيعا قد التقم ثدي
مرضع وراى فيه امارات الامتصاص وحركات الغلصمة واخرجره المتجرع لم يسترب في وصول
اللبن الى جوف الصبي وحل له ان يشهد له شهادة باته بالرضاع ولو انه لم يسترب شهادته في
ثبوت الرضاع ولكنه يشهد على ما راى من القراين في وصفها واستعان بالواصفين معرفين فلو
ذكر القراين مجلس القضا لم يثبت الرضاع بذلك وذلك ان ما يسمعه القاضي وصفا لا يبلغ
مبلغ العيان والذي يقضي بالمعاين الى درك اليقين يدق عن دركه عن عبارة الواصفين قال امام الحرمين
ولو قيل لاذكى خلق الله وجه واحدهم ذهنا افصل بين حمرة وجه الغضبان وبين حمرة
المرعوب لم تساعده عبارة في محاولة الفصل فان القراين لا تبلغها غايات العبارات وبهذا
يتمهد ما قلناه من ان حصول العلم بصدق المخبر لن يتوقف على حد محدود ولا عدد معدود
والله اعلم قال السابع المتواتر وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا
احالت العادة تواطيهم على الكذب وفيه مسايل الاولى انه يفيد العلم مطلقا خلافا للسمنية
وقيل يفيد عن الموجود لا عن الماضي لنا انا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية والاشخاص الماضية
قيل نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستيناس ش التواتر لغة هو
التتابع وتواتر مجي القوم اي جاوا واحدا بعد واحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا
رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد بفترة بينهما وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وفي الفصل مسايل
احديها اكثر العقلا على انه اذا تواتر الخبر افاد العلم اليقيني سوا كان خبرا عن امور موجودة
في زماننا كالاخبار عن البلدان البعيدة او عن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبيا عليهم
السلام وغيرهم في القرون الماضية وقالت السمنية بضم السين المهملة وفتح الميم المشددة
بعدها نون ثم اخر الحروف وهم قوم من عبدة الاوثان انه لا يفيد العلم قال القاضي في مختصر
التقريب وهولاء قوم من الاوايل ولا فرق عندهم بين المتواتر والمستفيض والاحاد وفصل
قوم فقالوا ان كان خبرا عن موجود افاد العلم وان كان عن ماض فلا يفيد لنا انا بالضرورة
نعلم وجود البلاد النائية كنيسابور وخوارزم والاشخاص الماضية كالشافعي وابي حنيفة
ونجزم بذلك جزما يجري مجرى جزمنا بالمشاهدات فيكون المنكر لها كالمنكر للمشاهدات
ومن انكر ذلك فقد سقطت مكالمته وصحت مجاحدته قال القاضي فان قالوا المحسوسات

لما كانت معلومة ضرورية لم نجحدها وانما جحدنا ما تواتر عنه الاخبار قلنا وقد جحد
المحسوسات السفسطائية وزعموا كل ما يسمى محسوسًا فلا حقيقة له وانما رويتنا له تخيل
تحكم النائم فان قيل هذا المذهب تواتر عنهم ولم نر من طائفة تقوم بهم حجة قال القاضي فيقول
كذلك لا يزال ينقل مذهب السمنية ولم نر جمعا وقفه ملتزمين بهم واعترض الخصم بانا نجد
التفاوت من خبر التواتر وغيره من المحسوسات والبديهيات كقولنا الواحد نصف
الاثنين وقيام التفاوت دليل احتمال تطرق النقيض ومع الاحتمال يخرج عن كونه علما
والجواب ان سبب التفاوت الحاصل كثرة استعمال بعض القضايا وتصور طرفيها بخلاف
غيرها فلهذا استأنس العقل ببعضها دون بعض وهذا الجواب مبني على ان العلوم لا
تتفاوت والذي اختاره كثير خلافه **قال** الثانية التواتر الخبر افاد العلم
ولا حاجة الى نظر خلافا لامام الحرمين والحجة والكعبي والبصري وتوقف المرتضى لنا لو كان
نظريا لم يحصل لمن لا يتاتى له كالبله والصبيان قيل يتوقف على العلم بامتناع تواطيهم على
الكذب وان لا داعي لهم الى الكذب قلنا حاصل بقوة قريبة من الفعل فلا حاجة الى نظر اقول
الجمهور على ان التواتر الخبر افاد العلم ولا حاجة معه الى كشف وهو راي الامام واتباعه
منهم المصنف واختاره ابن الحاجب وذهب ابو القاسم الكعبي من المعتزلة وقال ابو اسحق
الشيرازي هنا انه البلخي وكناه ابا مسلم الى انه كسبي ووافقه ابو بكر الدقاق وابو الحسين
ونقله المصنف تبعا للامام عن حجة الاسلام الغزالي وفيه نظر فالذي نص عليه في المستصفى
ان تحقيق القول فيه انه ضروري بمعنى انه لا يحتاج في حصوله الى الشعور بتوسط
واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه
حاصل من غير واسطة كقولنا القديم لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما فانه
لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس عدم اجتماع هذا الجمع على الكذب واتفاقهم
على الاخبار عن هذه الواقعة وهذا الذي ذكره الغزالي هو الحق وهو الذي اختاره الامام
واتباعه واما امام الحرمين فقد نقل المصنف عنه ايضا انه نظري وهو قد صرح في
البرهان بموافقة الكعبي كما نقل المصنف لكنه نزل مذهب الكعبي على محمل تقارب
ما ذكره الغزالي وهذه عبارته ذهب الكعبي الى ان العلم بصدق المخبرين بتواتر نظري
وقد كثرت المطاعن عليه من اصحابه ومن عصبة الحق والذي اراه تنزيل مذهبه
عند كثرة المخبرين على النظر في ثبوت ايالة جامعة وانتفائها فلم يعن الرجل نظرا عقليا
وفكرا سبريا على مقدمات ونتائج فليس ما ذكره الا الحق انتهى واذا تجدد اي
امام الحرمين والغزالي وكان هو راي الامام والجمهور ونزل مذهب الكعبي عليه كما
صنع امام الحرمين لم يكن بينهم اختلاف وهذا التنزيل هو الذي ينبغي ان يكون

ولا

ولا يجعل في المسئلة نزاع وتوقف الشريف المرتضى والآمدي واحتج الجمهور بانه لو كان نظريا
لما حصل لمن ليس هو من اهل النظر كالبله والصبيان ولما حصل علينا انه ليس نظري وفي
الدليلين نظر اما الاول فقال النقشواني نمنع حصول العلم للصبيان حال طفوليتهم وعدم
حصول النظر والتمييز لهم حال كونهم مراهقين وكذلك نقول في البله باعتبار الحالتين
واما الثاني فلا يلزم من كونه ضروريا العلم بانه ضروري ضرورة اذ العلم بالشيء لا يستلزم
العلم بصفته واحتج القائل بانه نظري بان العلم بمقتضاه متوقف على العلم بامتناع تواطي
المخبرين على الكذب عادة وانه لا داعي اليه من غرض ديني او دنيوي والا لكان متوقفا
على حصول الخبر كان نظريا لا سيما وهذه المقدمات نظرية والمتوقف على النظري اولى ان
يكون نظريا والجواب ان هذه المقدمات حاصلة بقوة قريبة من الفعل اعني انه اذا
حصل طرفا المطلوب في الذهن من غير نظر حصل الضرورة عقيبه **قال** الثالثة
ضابطه افادة العلم وشرطه ان لا يعلمه السامع ضرورة وان لا يعتقد خلافه لشبهة
دليل او تقليد وان يكون سند المخبرين احساسا به اقول ضابط الخبر المتواتر افادة العلم
فمتى اخبر هذا الجمع وافاد خبرهم العلم علمنا انه متواتر ومتى لم يفده تبين لنا انه غير
متواتر اما لفقدان شرط من شروط التواتر او لوجود مانع وعند هذا يظهر انه يتعذر
الاستدلال به عليه ومن قال لم يحصل العلم لا يقال له بلى حصل لك العلم وشروط المتواتر
اربعة احدها ان يكون السامع له غير عالم بمدلوله ضرورة لان تحصيل الحاصل منزل في الاستحالة
منزلة تحصيل الممتنع ونحن نضرب لذلك مثلا فانا نعلم العلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان لو اخبرنا بذلك لم يرد علما ولم يستفد نفيا الثاني ان لا يكون السامع معتقدا
خلافه اما لشبهة دليل او تقليد امام ان كان عاميا وهذا الشرط اعتبره الشريف المرتضى
واختاره المصنف واحتج الشريف على اشتراطه بان حصول العلم عقيب التواتر انما هو
بالعادة لا بطريق التقليد فانه ربما يتوهم حينئذ انه لا مدخل لما ذكر من الشرط حتى يختلف
فعله بحسب اختلافه فجاز ان يختلف ذلك باختلاف احوال السامعين فيحصل للسامع اذا
لم يكن قد اعتقد نقيضه ثم اورد على نفسه بانه يلزمكم على هذا ان يجوز واصدق من
اخبركم بانه لم يعلم وجود البلدان الكبيرة والحوادث العظام بالاخبار المتواترة
لاجل تقليد او شبهة اعتقدها في نفي تلك الاشيا واجاب عنه بانه لا داعي يدعو العقلا
الى اعتقاد سبق اعتقاد نفي هذه الامور ولا شبهة في نفي تلك الاشيا والتقليد
لا بد وان ينتهي الى ما ليس بتقليد دفعا للتسلسل والدور فلا يتصور فيه اعتقاد نفي
موجب للخبر فلا جرم انه لا يجوز صدقه وهذا باطل بانا قد نجد انفسنا جازمة بما

كونهم

بما اخبر به التواتر وان سبق لنا اعتقاد نفي موجبه واعلم ان الشريف رام بهذا الاشتراط
مراما بعيدا فانه اتخذ ذلك ذريعة الى معتقده فقال وهذا كان النص الدال على امامة علي
رضي الله عنه متواترا ثم لم يحصل العلم به لبعض السامعين لاعتقادهم نفي النص لشبهة
او تقليد ولعمري الغرض من امد بعيد واوقع الشريف في امر عجاب ما ادري اتعجب المؤمن
ذي علم يميل الى معتقده قد حل في الدين امورا شامخة وقواعد كلية يتوصل الى اثبات
المعتقد الجزئي بها ولا داعي له الى ذلك سوى غرضه الجزئي ويدعي التواتر في امرا ذا عرضه
على اهل الخبرة بالحديث والاثر وذوي المعرفة بعنون السير لم يلف منهم قابلا ان خبر بعد
في الاحاد فضلا عن الحاقه بالمتواترات وهذا من بهت الروافض فانه لو كان لما خفي على اهل
بيعته والحديث به امراء على معزليها ولا تداه مخالف او موالف ولخرجه من رواة الحديث
ولو حافظ واحد الثالث ان يكون مستند المخبرين في الاخبار هو الاحساس بالمخبر عنه باحدى
الحواس الخمس لان ما لا يكون كذلك يجوز دخول الغلط والالتباس فيه فلا جرم انه لا يحصل العلم
به وقال امام الحرمين لا معنى لاشتراط الحس فان المطلوب صدور الخبر عن العلم الضروري ثم
قد يترتب على الحواس ودركها وقد يحصل من قراين الاحوال ولا اثر للحس فيها على الاختصاص
فان الحس لا يميز احمرار الخجل والغضبان عن اصفرار المخوف والمرعوب وانما العقل يدرك
تميز هذه الاحوال قال فالوجه اشتراطه صدور الاخبار عن البديهة والاضطرار هذا كلام امام
الحرمين وتبعه الامام وفيه نظر لان ما ذكره راجع الى الحس ايضا لان القراين التي تفيد العلم
الضروري مستندة الى الحس ضرورة انها لا تخلو عن ان تكون حالية او مقالية وهما محسوسان
واما القراين العقلية فهي نظرية لا محالة فلا يتصور التواتر فيها ولا يفيد الا علما نظريا فلو اخبر
الزايدون على عدد اهل التواتر بما لا يحصى عددا اعاعلوم نظرا لم يفد خبرهم علما وكانت طلبات
العقل قايمة الى قيام البرهان قال امام الحرمين والسبب في ذلك ان النظر مضطرب العقول ولهذا
يتصور الاختلاف فيه نفيا واثباتا فلا يستقل بجميع وجوه النظر عاقل والعقلا ينقسمون الى
راكن في الدعة والهوينا من برحا كد النظر والى ناظر ثم النظار ينقسمون ويتحزبون احزابا
لا تنضبط على اقدار القرايح وكابها واتقادها وبلادتها واقتصادها ومن اعظم اسباب اختلافهم
اعتراض القواطع والموانع قبل استكمال النظر ولا ينضم اخبار المخبرين في مجاري النظر صدقا
ولا كذبا قال وعددهم مبلغا يمتنع تواطؤهم على الكذب وقال القاضي لا يكفي الاربعة
والا لافاد قول كل اربعة فلا يجب تزكية شهود الزنا لحصول العلم بالصدق او الكذب وتوقف
في الخمسة ورد بان حصول العلم بفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد وبالفرق بين الرواية والشهادة
وقيل شرطه اثنا عشر كنقبا موسى وعشرون لقوله ان يكن منكم عشرون واربعون لقوله
يكن
ومن

ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين وسبعين لقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا وثلثمائة
وبضعة عشر عدد اهل بدر والكل ضعيف ثم الشرط الرابع ان يبلغ عدد المخبرين المبلغ يمتنع
عادة تواطؤهم على الكذب وذلك يختلف باختلاف الوقايع والقراين والمخبرين ولا يتقيد ذلك بعدد
معين بل هذا القدر كاف عند الجماهير لانه لا عدد يفرض من الف والفين الا والكذب منهم غير مستبعد
لدى العقل بل المرجع وحصول هذا الشرط وغيره الى الوجدان فان وجد السامع نفسه عالما
بما اخبر به على التواتر علم وجود هذا الشرط وغيره والا علم اختلاله واختلال غيره من الشرايط
وهذا قد تقدم ذكره لكن من هولاء الجماهير من قطع في جانب النفي ولم يقطع في جانب الاثبات فقال
بعدم افادة عدد معين له وتوقف في بعضه وهو القاضي رضي الله عنه حيث قال اقطع بان قول
الاربعة لا يفيد العلم واتوقف في الخمسة واحتج على ذلك بانه لو حصل العلم بخبر اربعة صادقين لحصل
بخبر كل اربعة صادقين لانه لو لم يكن كذلك مع تساوي الاحوال والقايلين والسامعين في جميع
الشروط لزم الترجيح من غير مرجح ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يحصل العلم باحد الخبرين المتساويين
عن جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب دون الاخر ولو حصل العلم بخبر كل اربعة صادقين لوجب ان
يستغني الحاكم فيما اذا شهد عنده اربعة ان فلانا زنا بفلانة عن تزكيتهم لانهم ان كانوا صادقين
وجب حصول العلم بقولهم فاستغنى عن التزكية وان لم يحصل القطع بصدقهم وجب ان يحصل
العلم بكونهم كاذبين لان الفرض ان حصول العلم بالصدق من لوازم قول كل اربعة صادقين فمتى
لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ولا يمكن انتفا حصول
العلم لانتفا كونهم شهدوا ولا لكونهم اربعة اذ هو خلاف الفرض فتعين ان يكون لانتفاء
الصدق ومتى انتفى الصدق تعين الكذب اذ لا واسطة بينهما وحينئذ لا يجب تزكيتهم ايضا للعلم
بكذبهم فيخلو عن الفايدة فوضح انه لو افادت الاربعة العلم لم يجب تزكية الشهود الزنا
وطلب تزكيتهم واجب باجماع الامة فبطل الاول قال واما الخمسة فاتوقف فيها اذ لا يخفى
عدم تاتي هذه الدلالة فيها لانه ان لم يضطر الى العلم بصدقهم قطع بعدم صدقهم ولا يلزم
من القطع بعدم صدقهم عدم صدق الاربعة منهم لجواز ان تكون الاربعة منهم شاهدوا الزنا
دون الخامس فجاز ان يطلب تزكيتهم لبقاء النصاب وهذا بخلاف الاربعة لان كذب احدهم
مسقط للحجة هذا تقرير حجة القاضي ونحن نقول ان عنيت بقولك اتوقف في الخمسة
التوقف في حصول العلم بقولهم وعدم حصوله فهو صحيح لكن لا اختصاص لهذه الوقفة
بالخمسة بل يتاتى ذلك في الالف والالفين اذ لا يقطع بحصول العلم بصدقهم ولا بعدمه
فكان يجب ان يتوقف في الكل بهذا المعنى وان عنيت به التوقف في جواز حصول العلم
بقولهم كما في ساير الاعداد وعدم جوازه كما في الاربعة فهو غير صحيح لانه اذا المرتبات

فيهم الا الدليل الدال على عدم جواز حصول العلم بقولهم بحث الحاقهم بساير الاعداد التي يجوز ان
يحصل العلم بقولهم ورد ابن رد قول القاضي بوجهين احدهما منع الملازمة واما قوله
يلزم الترجيح من غير مرجح فممنوع لانه منسوب الى الفاعل المختار على مذهبنا ومذهبه
والعلم الحاصل عقيب خبر التواتر انما هو بخلق الله تعالى لا بطريق التوليد حتى يكون الترجيح من غير
مرجح ممتنعا واما قوله لجاز مثله في احد المخبرين عن الجمع الكثير دون الاخر فممنوع لانه
يجوز ان يختلف في ذلك عادة الله تعالى فاطرد عادته بخلق العلم الضروري عقيب اخبار
الجمع الكثير ولم يطرد عقيب اخبار الجمع القليل بل تختلف فيه عادته فتارة يخلق وتارة
لا يخلق كما ان عادته مطردة بخلق الحفظ عقيب التكرار على البيت الواحد من الشعر الف مرة
ولم يطرد عادته بخلقه عقيب التكرار عليه مرة او مرتين وثانيهما الفرق بين الرواية والشهادة
وذلك ان الشهادة تقتضي شرعا خاصا فتواطؤ الشهود على الكذب في المشهود عليه غير
مستبعد بخلاف الرواية ولذلك يشترط في الشهادة ما لا يشترط في الرواية قوله وشرط
علمت مذهب الجماهير وقد ذهب من سواهم من الخائضين في هذا الفن الى اشتراط العدد ثم
تضايقت مذاهبهم فيه فلم يغادروا اصل اختلاف الا اعدادا في الشرع هو من نيط حكم او جاز
وفاقا في حكاية حال الامام الذي منهم مايل وقد ذهب ذاهبون الى اشتراط اثني عشر كعدد
نقباء موسى لان موسى عليه السلام نصبهم ليعرفوه احوال بني اسرائيل قال الله تعالى وبعثنا
منهم اثني عشر نقيبا وانما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وبعضهم شرط عشرين
لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وعلى هذا المذهب العلاف وهشام
بن عمرو الفوطي لكنهما كما ذكر القاضي في مختصر التقريب شرطا مع ذلك ان يكونوا من المومنين
الذين هم اولياء الله ونقل الامام اشتراط العشرين عن ابي الهذيل وبعضهم شرط اربعين
مصيرا الى عدد الجمعة ذهابا الى ان العدد وهو الذي نزل فيه قوله سبحانه وتعالى يا ايها
النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين فنزلت هذه الاية لما امن اربعون من الرجال
وشرط اخرون سبعين تمسكا بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا
وقال قوم ثلثمائة وبضعة عشر عدد اهل بدر والبضع بكسر الباء هو ما بين الثلاث الى
التسع والذي في مختصر التقريب للقاضي والبرهان لامام الحرمين والوجيز لابن برهان والاحكام
للامدي تقييد هذا العدد بثلثمائة وثلثة عشر وهو لا يباين ما نقل المصنف ولعل
الناظر في كتب المحدثين يجد انهم كانوا ثلثمائة رجل وخمسة رجال وهو ايضا غير مباين
وذلك ان الذين خرجوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر المقاتلة ثلثمائة رجل
وخمسة رجال ولم يحضروا الغزوة ثمانية من المومنين ادخلهم النبي صلى الله عليه وسلم

في

في حكم عدد الحاضرين واجرى عليهم حكمهم فكانت الجملة ثلثمائة وثلثة عشر فاستقر هذا
فان جماعة من المحدثين ذهلوا عنه حتى حكاه بعضهم خلافا فقال قيل ثلثمائة وثلاث عشر
دون ثلثمائة وخمسة رجال كالحافظ شرف الدين الدمياطي وغيره والجمع بين القولين ما
اشرنا اليه قال المصنف تبعا للجماهير والكل ضعيف وهو كذلك لا لتعارض بعض هذه
المذاهب ببعض ولا يتجه عند تعارضها ترجيح بعض على بعض قال امام الحرمين وان عن
ترجيح فليس ذلك من مدلول الحق المقطوع به فان الترجيحات تسرابها غلبات الظنون في
مطرد العادة وايضا فانه لا تعلق لشي من هذه الاعداد بالاخبار وانما هي في قضايا غايات
جرت في حكاية احوال وليس في العقل ما يقضي بمناسبة شي منها لاقتضاء العلم فلا وجه
لاعتبار شي منها وايضا فما من عدد مما ذكره الا ويمكن فرض تواطيهم على الكذب وبالجملة
فالاعداد التي تمسكوا بها منقسمة الى وقائع في اقاصيص وحكايات واحوال جرت وفاقا
وكان لا يمتنع ان يقع اقل من تلك المبالغ او اكثر وهي وارده في احكام لا تعلق لها
بالصدق والكذب فلا معنى للتمسك بها ويلتحق بهذه المذاهب قول بعضهم باشتراط عدد
اهل بيعة الرضوان قال امام الحرمين وهم الف وسبعمائة وقال ضرار بن عمرو لا بد من خبر
كل الامة وهو الاجماع حكاه القاضي في مختصر التقريب وحكى عن صاحب ابي الهذيل المعروف
بابي عبد الرحمن انه اشترط خمسة من المومنين الذين هم اولياء الله شرط عصمتهم عن الكذب
ولا بد معهم سادس ليس من الاولياء ليلتبس اعيانهم فلا يتميز الواحد منهم الا ويجوز ان يكون
هو السادس قال القاضي وهو مذهب خالف فيه ساير المذاهب ومنهم من شرط خمسة واطلق
حكاه الامدي وابن برهان في وجيزه وقال طوائف من الفقهاء ينبغي ان يبلغوا مبلغا لا يحويهم
بلد ولا يحصرهم عدد قال امام الحرمين وهو سرف ومجاوزة حد وذهول عن مدرك
الحق **قال** ثم ان اخبروا عن عيان فذاك والا فيشترط ذلك في كل الطبقات
عدد التواتر ان الخبر ان اخبروا عن معاينة اشترط وجود هذا العدد اعني الجمع الذي يستحيل تواطؤهم
على الكذب من كل الطبقات وهو معنى قول الاصوليين لا بد فيه من استواء الطرفين والواسطة
وبهذا يتبين ان المتواتر قد ينقلب احادا وربما اندرس فهذا المتواتر من اخبار الرسول صلى الله
عليه وسلم ما اطرد في الشرايع فيه عصرا بعد عصر حتى انتهى الينا وهذا لا خفاء به قال امام
الحرمين ولكنه ليس من شرط التواتر قال والحاصل ذلك ان المتواتر قد ينقلب احادا وليس
من شرايط وقوع التواتر ولا يصح تعبيرهم باشتراط استواء الطرفين والواسطة
قال الرابعة مثلا لو اخبر واحد بان حاتما اعطى دينارا واخر
انه اعطى دينارا واخر انه اعطى فرسا واخر انه اعطى جملا وهلم جرا تواتر القدر المشترك

لوجوده في الكل ... التواتر قد يكون لفظيا وهو ما سبق وقد يكون معنويا وهو ان الجمع الذي
يمتنع تواطؤهم على الكذب على الاخبار عن شي وتتباين اقوالهم فيما يخبرون به ولكن يكون بينهما
قدر مشترك فيحصل له التواتر لوجوده في خبر كل واحد لوقوع الاتفاق عليه ضمنا اذ الكل
مخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة اخبارهم عن جزء سابق ومثال ذلك ما اذا
قال زيد اعطى حاتم دينارا وقال عمرو اعطى فرسا وقال خالد اعطى جملا وهلم جرا حتى يبلغ
عدد التواتر فانه يثبت بهذه الاخبارات القدر المشترك وهو صدور الاعطا منه ولو
ان زيدا ذكر انه اعطى وتصدق ووهب مرارا وعمرو قال اضاف ووقف وانعم بالمال
مرارا وهم جرا التواتر في نحو هذه الصورة ثبات نحو الاعطا والكرم قال
الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم خلافه ضرورة او استدلالا
... الخبر المقطوع بكذبه ذكر المصنف انه قسمان الاول ما علم بالضرورة خلافه كالاخبار
ما يجتمع النقيضين او ارتفاعهما او بالاستدلال كاخبار الفيلسوف بقدم العالم قال
الثاني ما لو صح لتوفرت الدواعي على نقله كما يعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما
اذ لو كان لنقل وادعت الشيعة ان النص دل على امامة علي رضي الله عنه ولم يتواتر
كما لم يتواتر الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا الاولان من
الفروع ولا كفر ولا بدعة في مخالفتها بخلاف الامامة واما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين
القسم الثاني الخبر الذي لو كان صحيحا لكانت الدواعي متوفرة على نقله اما لكونه امرا غريبا
كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة او لتعلق اصل من اصول الدين به كالنص الذي يزعم
الروافض انه دل على ~~عدم صحته~~ امامة علي بن ابي طالب رضي الله عنه فعدم تواتره دليل
على عدم صحته ولهذا انا نقطع بانه لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما وليس مستند
هذا القطع الا انه لو كان لتواتر وقالت الشيعة ما تدعيه من النص الدال على امامة علي
رضي الله عنه لم يتواتر كما لم يتواتر كلمات الاقامة من انها مثنى او فرادى والتسمية في
الصلاة ومعجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم التي لم تتواتر كحنين الجذع اليه وتسليم
الحجر عليه ووقوف الشجر بين يديه وتسبيح الحصا في يمينه مع توفر الدواعي على نقلها
فدل على ان عدم تواتر ما تتوفر الدواعي على نقله ليس دليلا على عدم صحته واجاب
عن الاولين اعني الاقامة والتسمية بانهما من مسائل الفروع ولا كفر ولا بدعة في مخالفتهما
فلم تتوفر الدواعي على نقلهما لذلك بخلاف الامامة فانها من الاصول ومخالفتها بدعة
ومؤثرة في الفتن فتتوفر الدواعي على نقلها فلما لم تتوفر الدواعي دل على عدم صحته وعن
الثالث ان تلك المعجزات الكرائم تواتر لم تكن بحضرة جمع عظيم فعدم تواترها
انما هو لقلة المشاهدين فان قلت تعارض هذا بمثله فنقول انما لم تتواتر النص

الدال

الدال على امامة علي رضي الله عنه لقلة السامعين قلت ما تدعوه من النص
لا نعرفه ينقل في الاحاد الصحاح فضلا عن المتواترات ولو كان له وجود لا حتج على اهل
بيعة السقيفة ولتحدثت به امراة في خدرها ولا بداه معاضد او معاند وقد كان
الامر اذ ذاك معضلا ارتاح الى التلويح فضلا عن النص الصريح ولم يكن على ابد عن خلاف
سائر معجزات النبي صلى الله عليه وسلم فانه ربما اكتفى بنقل القران الذي هو اشهرها واعظمها
عن نقلها وخلافة ابي بكر رضي الله عنه لم تكن مؤيدة بشوكة قاهرة وانما كان الامر
فوضى ومن المعلوم ان امر الولايات من اخطر الاشيا في العادات ولا يتشوف الى شي تشوفهما
الى نقل ما يتعلق بالولايات ففيها تطير الجماجم عن الغلاصم وتهلك النفوس ويلوح من
هذا فرق اخر واضح بين ما يسالوه من امر الاقامة وبين الامامة قال امام الحرمين وهو من
اعظم الاسولة فان بلالا كان يقيم بعد الهجرة الى انقلاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى رضوانه في اليوم والليلة خمس مرات ثم لم يقع التواتر واختلف النقلة فقول الاقامة
شعار مسنون ليس بالعظيم الموقع في العرف والشرع قال امام الحرمين والمعتمد عندي
ان الصحابي هوى امر الافراد والتثنية فلم يعتنوا بالاشاعة وان اشاعوا اقصى الدروس
وليس ذلك بدعا فيما ليس من العزائم وهذا ينضم اليه بدع تارف مع تواتر واصحاب سلطنة
واستيلا وقهر فانه جرى في اخر ايام علي رضي الله عنه قريب من مائة سنة دواهي تشيب
النواصي واستجرا على تغيير ما كان منوطا بالامراء اذ كانت الجماعة والاقامة شعارها من
اهم ما يهتم به الامر ثم الهى الناس عنه ما حدث فقد تقرر واضحا ان من المقطوع بكذبه خبر
لو صح لتوفرت الدواعي على نقله ويتبين به بطلان ما ادعاه الروافض من النص وفساد
قول العيسوية ان في التوراة ان موسى بن عمران عليه السلام اخبر بعدم ... فان هذا لو
كان لذكره احبار اليهود في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما اتروا عنه معدلا
الى التحريف بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتبديلهم الذي خابوا به وخسروا
واعلم ان المصنف لم يذكر من المقطوع بكذبه غير قسمين وذكر الامام ثالثا وهو ما نقل
عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاخبار ثم فتش عنه فلم يوجد في بطون الكتب
ولا في صدور الرواة ولقائل ان يقول غاية منتهى المسعى الجد والتفحص الا الدعم الوجود
فكيف ينهض ذلك قاطعا في عدم الوجود وانما قصاراه ظن غالب يوجب ان لا يلتفت
الى ذلك الخبر وان فرض دليل عقلي او شرعي او توفر الدواعي الى نقله عاد الى القسمين
المذكورين في الكتاب وذكر امام الحرمين قسما رابعا قال ومما يذكر من اقسام الكذب
ان تلبس مسلمي من غير معجزة فمقطوع بكذبه قال وهذا مفصل عندي واقول

ان نبي وزعم ان الخلق كلفوا متابعته وتصديقه من غير آية فهذا كذب فان مساقه
بعضي الى تكليف ما لا يطاق وهو العلم بصدقه من غير سبيل مؤد الى العلم فاما اذا قال
ما كلف الخلق اتباعي ولكن اوحي الي فلا نقطع بكذبه **قلت** وهذا كله يجب ان يكون
مثلا داخلا من ادعى النبوة قبل محمد صلى الله عليه وسلم واما بعده فيقطع بكذبه لقيام القاطع
على ان لا نبي بعده وهذا راجع الى القسم الاول وهو ما علم خلافه اسند الا **قال** مسألة
بعض ما نسب الى النبي صلى الله عليه وسلم كذب لقوله سيكذب علي ولان منها ما لا يقبل التاويل
فيمتنع صدوره عنه ش بعض الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم بطريق الاحاد
مقطوع بكذبه لوجهين احدهما انه روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال سيكذب علي
فان صح هذا الحديث لزم وقوع الكذب عليه ضرورة صدقه فيما نقوه به وان لم يصح مع
كونه روي عنه فقد حصل الكذب فيما روي عنه ضرورة ان هذا الخبر من جملة ما روي
عنه لكن على هذا التقدير يتعين الموضوع عليه وهو هذا الخبر والدعوى كانت مبهمة
في بعض غير معين فان قلت لا يلزم صحته ولا يلزم وقوع الكذب في الماضي الذي هو المدعي
لانه قال سيكذب بصيغة المضارع فيجوز ان يقع في المستقبل **قلت** السين
الداخلة على يكذب وان دلت على الاستقبال فانما تدل على استقبال قليل بخلاف سوف كما
نصوا عليه وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة واعلم ان هذا الحديث لا يعرف وسببه
ان يكون موضوعا الثاني ان من جملة ما روي عنه صلى الله عليه وسلم ما لا يقبل التاويل اما
المعارضة للدليل العقلي او غير ذلك مما يوجب عدم قبوله للتاويل فيمتنع صدوره عنه
عليه السلام قطعا **قال** وسببه نسيان الراوي او غلطه او افترا الملاحدة لتنفير
العقلا ش سبب وقوع الكذب عليه صلى الله عليه وسلم اما نسيان الراوي لطول عهده
بالخبر المسموع او غير ذلك فربما حمل النسيان على نقص ما يخل بالمعنى او رفع ما هو موقوف
او غير ذلك من آفات النسيان واما غلطه بان اراد النطق بلفظ فسبق لسانه الى سواه
او وضع لفظا مكان آخر ظانا انه يؤدي معناه واما افترا الزنادقة وغيرهم من اعدا الدين
الذين وضعوا احاديث تخالف العقول ونسبوها الى النبي صلى الله عليه وسلم تنفيرا للعقلا
عن شريعته المطهرة وقد يقع الوضع من منهمك على حسب الجاه كما وضعوا في دولة
بني العباس رضي الله عنه نصوصا داله على امامة العباس وذريته ومن الغواة المتعصبين
من وضع احاديث لتقرير مذهبه ودفع خصومه ومنهم من جوز وضع الاحاديث
للترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية فوقع منه الوضع في ذلك واسباب الوضع
كثيرة والله اعلم لانها تختلف باختلاف اغراض الفسقة المتمردين والزنادقة

المبتدعين

المبتدعين والله اعلم **قال** الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو خبر العدل
الواحد والنظر في طرفين الاول في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال
والبصري دل العقل ايضا وانكره قوم لعدم الدليل وللدليل على عدمه شرعا او عقلا
واحاله آخرون واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية ش القسم الثالث
من اقسام الخبر ما لا يقطع بكذبه ولا بصدقه ولو احوال لانه اما ان يترجح احتمال صدقه
او كذبه كخبر العدل والفاسق او يتساوى كالامر ان كخبر المجهول وانما يجب العمل بالقسم الاول
فلذلك اقتصر على ذكره هنا فقوله العدل احترازا عن القسمين الآخرين وقوله الواحد
احترازا عن المتواتر فان المراد بخبر الواحد عند الاصوليين ما لم يبلغ حد التواتر مما لا سبيل
الى القطع بصدقه او كذبه سوا نقله واحد ام جمع محصورون وقد يخبر واحد فيعلم صدقه
كالنبي ولا يعد ذلك من اخبار الاحاد ويدخل في خبر الواحد المستفيض قال الآمدي وهو
ما نقله جماعة تزيد على الثلاثة والاربعة وقيل المستفيض ما تلقته الامة بالقبول الاستاذ
ابو بكر ابن فورك الخبر الذي تلقته الامة بالقبول محكوم بصدقه قال امام الحرمين وفصل
ذلك في مصنفاته فقال ان اتفقوا على العمل به لم نقطع بصدقه وحمل الامر على اعتقادهم
وجوب العمل بخبر الواحد وان تلقوه بالقبول قولا ونطقا حكم بصدقه قال القاضي لا يحكم
بصدقه وان تلقوه بالقبول قولا ونطقا فالصحيح الاجماع للخبر يجري على حكم الظاهر فاذا
استجمع شروط الصحة اطلقوا عليه الحديث الصحة ولا وجه للقطع والحالة هذه قال امام
الحرمين ثم لو قيل للقاضي لو رفعوا هذا الظن وباحوا بالصدق فما ذا يقول فقال مجيبا لا
يتصور هذا فانهم لا يصلون الى العلم بصدقه ولو قطعوا لكانوا مجازفين واهل الاجماع
لا يجمعون على باطل وقال الاستاذ ابو اسحق المستفيض ما يتفق عليه ائمة الحديث
وزعم انه يقتضي العلم نظرا والمتواتر يقتضيه ضرورة وضعف امام الحرمين ما قاله
الاستاذ بان العرف واطراد الاعتياد لا يقتضي الصدق قطعا بل قصاراه غلبة الظن
والمختار ان المستفيض ما يعده الناس شايعا وقد صدر عن اصل ليخرج الشايع لا عن اصل
وان المستفيض ثابت وقد حصر المصنف مقصود هذا الفصل في طرفين احدهما في وجوب العمل بخبر
الواحد قال الجمهور يجب العمل به سمعا وقال احمد بن حنبل والقفال وابو العباس
بن سريج منا دل عليه العقل مع السمع وقد عرف من اوائل الشرح اعتدال القاضي والاستاذ
عمن قضى بدلالة العقل على ذلك من اصحابنا اهل السنة كاحمد بن سريج والقفال ومن
الناس من انكر التعبد به وقد انقسموا فيما بينهم الى مذاهب الاول انه لم يوجد ما يدل على
انه حجة فوجب القطع بانه ليس بحجة وهذا معنى قول المصنف لعدم الدليل عليه
والثاني ان الدليل السمعي قام على انه غير حجة وهو راي القاساني وابن داود والرافضة

والثالث ان الدليل العقلي قام على امتناع العمل به وعليه جماعة من المتكلمين منهم الجبائي
فان قلت ما الجمع بين منع الجبائي هنا التعبد به عقلا واشتراطه العدد كما سيأتي ان شاء الله
النقل عنه كان رضيه اشتراط العدد القولية قلت قد اجاب بوجهين اقربهما انه
اراد بخبر الواحد الذي انكره هنا ما نقله العدل منفردا به دون خبر الواحد المصطلح اعني
الشامل لكل خبر لم يبلغ حد التواتر ولهذا كانت عبارة امام الحرمين ذهب الجبائي الى ان
خبر الواحد لا يقبل بل لا بد من العدد واقله اثنان والثاني انه جعله من باب الشهادة واعلم
ان القايلين بهذا المذهب احالوه وقد صرح المصنف بالمغايرة بين مذهب من منعه عقلا
ومن احاله حيث قال بعد قوله عقلا واحاله اخرون وهو وهم بل المصنف اشار الى
تحرير محل النزاع بانه ليس في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية بل اطبق علما الامة على
العمل بخبر الواحد في تلك الامور **قال** لنا وجوه الاول انه تعالى اوجب الحذر بانذار
طايفة من الفرقة والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلاثة والطايفة واحد او اثنان قيل لعل
للترجي قلنا تعذر فيحمل على الايجاب لمشاركته للتوقع قيل الانذار الفتوى قلنا يلزم تخصيص
الانذار والقوم بغير المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره قيل فيلزم ان يخرج
من كل ثلاثة واحد قلنا خص النص فيه ش اقامة البرهان على وجوب العمل بخبر الواحد
صريحه في الرد على من قال انه لم يقم دليل على ذلك واستند الى ما لا نعصم فقال ليس في العقل
ما اوجب ذلك وليس في كتاب الله نص عليه ولا سنة متواترة يرشد اليه ولا مطمع في الاجماع
مع قيام النزاع ويستحيل ان يثبت خبر الواحد واذا انحسم المسلك العقلي والسمعي فقد
حصل الغرض وقد بنا هذا القايل كلامه على امور هو فيها منازع والحق واضح وهو قوله
ان العمل به غير مستند الى نص كتاب وهو ما نورده من الاي راد عليه ولا الى
سنة متواترة ولا اجماع وهو ايضا باطل فانهما قايمان على ذلك وهما المسلك الذي نختار
الاعتماد عليه الى اثبات العمل بخبر الواحد والراي الكلام على تقرير ما في الكتاب ثم ايضاحها
فنقول استدل على وجوب العمل بخبر الواحد باوجه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وكلمة
لعل للترجي وهو محال في حقه تعالى فوجب حمله على المجاز وهو طلب الحذر لان من لازم الترجي
الطلب وطلب الله هو الامر فثبت الامر بالحذر عند انذار الطايفة والانذار هو الاخبار لانه
عبارة عن الخبر المخوف والطايفة ها هنا عدد لا يفيد قولهم العلم لان كل ثلاثة فرقة وقد
اوجب الله تعالى ان يخرج من كل فرقة طايفة والطايفة من الثلاثة واحد او اثنان وقول
الواحد والاثنين لا يفيد العلم وقد اوجب به الحذر فثبت وجوب العمل بالخبر الذي لا يقطع
بصدقه ولكن يظن وذلك هو خبر الواحد واعلم ان هذا التقرير مبني على ان المتفقهة

هم

هم الطايفة النافرة وان الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا راجع اليها وهذا قول بعض المفسرين
والصحيح ان المتفقهة الفرق المقيمة والمراد ان الفرق التي عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
ينفر من كل فرقة طايفة الى الجهاد وبقي بقيتهم عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقهوا
في الدين عند النبي صلى الله عليه وسلم ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم من الجهاد فالطايفة
النافرة ليست المتفقهة بل هي التي تنذر ومما يوضح هذا ان المتفقه هو المقيم بين يدي رسول
الله صلى الله عليه وسلم يسمع منه ويبلغ عنه والاية نزلت لان المومنين لما نزلت الايات في
المخلفين بعد تبوك صار المومنون كلما خرج النبي صلى الله عليه وسلم فرقة للغزو بادروا الى الخروج
واستبقوا اليه فانزل الله هذه الاية والمعنى والله اعلم وما كان المومنون لينفروا كافة
فهلا نفرت طايفة من كل فرقة منهم ليحصل التفقه للباقين عند النبي صلى الله عليه وسلم
واعترض الخصم على الاحتجاج بهذه الاية على التقرير المذكور في الكتاب بثلاثة اوجه احدها
انه محمول لعل الترجي لا الايجاب والجواب ما سبق من انه لما تعذر الحمل على الترجي حمل على
الايجاب لمشاركته للترجي في الطلب وقال في الكتاب لمشاركته له في التوقع وليس ذلك
بمستقيم اذ يلزم من اشتراكهما في التوقع ما يلزم من حمل لعل على حقيقتها بعينه لان التوقع
في حقه تعالى محال الثاني لا نسلم ان المراد بالانذار في الاية الخبر المخوف مطلقا بل المراد به التخويف
الحاصل من الفتوى وقول الواحد فيها مقبول اتفاقا كما عرف ويؤيد ذلك انه اوجب التفقه
من اجل الفتوى والتفقه انما يفتقر اليه في الفتوى لا الرواية والجواب انه يلزم من حمله على
الفتوى تخصيص الانذار المذكور في الاية وهو عام فيه وفي الرواية وتخصيص القوم المنذرين
بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يقلد مجتهدا انما افتى بخلاف ما اذا حمل على ما هو اعم من ان
يكون بالفتوى او بغيرها فانه لا تخصيص منه اذا حمل على ما هو اعم واضح واما القوم فلان
الرواية ينتفع بها المجتهد والمقلد اما المجتهد ففي الاستدلال على الاحكام واما الاحكام المقلد
ففي الانزجار وحصول الثواب لو نقلها لغيره بل يلزم من انتفاع المجتهد بها انتفاع العامي بها
لانها اصله الثالث انه لو كان المراد من الفرقة ثلاثة للزم منه ان يجب على كل ثلاثة ان يخرج منهم
واحد للتفقه وذلك باطل بالاجماع واجاب بان ذلك هو ظاهر الاية لان النص في ذلك خص بالاجماع
لانعقاده على انه لا يجب على كل ثلاثة ان يخرج منهم واحد بل يكفي فقيه واحد في خلق كثير لا يتزاحم
الى ما تعدواته واخص من هذا الوجه بقي على عمومه فيما عداه **قال** الثاني
لو لم يقبل لما علل بالفسق لان ما بالذات لا يكون بالغير والثاني باطل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا الثالث القياس على الفتوى والشهادة قيل تقتضيان شرعا خاصا والرواية
عاما ورد باصل الفتوى ش الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد انه لو لم يجز قبول خبر
الواحد في الجملة لكان عدم قبول خبر الواحد الفاسق معللا بكونه فاسقا والثاني باطل فالمقدم

مثله اما بيان الملازمة فان كون الراوي الواحد واحدا امر لازم لشخصه المعين يمتنع انفكاكه
عنه عقلا واما كونه فاسقا فهو وصف عرضي مفارق ~~وكان كل واحد~~ يطرا ويزول واذا
اجتمع في المحل وصفان احدهما لازم والاخر عرضي مفارق وكان كل واحد منهما مستقلا
باقتضا الحكم فان الحكم مضاف الى اللازم لا محالة لانه كان حاصلا قبل حصول المفارق وموجبا
لذلك وحين جا العرضي المفارق كان ذلك الحكم حاصلا بسبب ذلك اللازم وتحصيل الحاصل
مرة اخرى محال ويستحيل اسناد ذلك الحكم الى ذلك المفارق مثاله الميت يستحيل ويستحيل
ان يقال لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده لان الموت لما كان وصفا لازما له حين يبعث
وكان مستقلا بامتناع صدور الكتابة عنه لم يجز تعليل امتناع الكتابة بالوصف العرضي وهو
عدم الدواة والقلم وان اردت اعتبار ذلك مثلا بالجزئيات الفقهية قلت خيار المجلس
ثابت لقوله صلى الله عليه وسلم المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو اسم مشتق من معنى
والحكم بها نيط باسم مشتق من معنى كان معللا فكانه قيل المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا لكونهما
متبايعين فان قال الخصم حمل الخيار على خيار القبول فانه اذا صدر الايجاب من البايع ولم
يتصل به القبول من المشتري فان المشتري بالخيار بين ان يقبل وان لا يقبل فكذلك البايع بالخيار
يثبت على الايجاب وان يرجع قلنا له هذا فاسد لان قبول البيع حق ثابت لكونه ادميا لا بمقتضى
البيع فهو مستفاد بالذات اعني كونه ادميا فلا يجوز ان يستند الى الوصف العرضي وهو البيع
واما بيان بطلان التالي فان الله تعالى علل عدم قبول خبر الفاسق بكونه فاسقا في قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا ان جاكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتبيين اذا كان المخبر فاسقا والحكم المعلق على
الوصف المشترك المناسب يقتضي كونه معللا بما منه الاشتقاق ولا مرا في ان الفسق
وصف يناسب عدم القبول فثبت بما ذكرناه ان خبر الواحد لو وجب ان لا يقبل لامتنع
تعليل عدم قبول نبا الواحد لكونه فاسقا ولكنه قد علل به فوضح ان خبر الواحد لا يجب
ان لا يقبل فهو اذن غير مردود فيكون مقبولا في الجملة وهو الغرض ومن الناس من تمسك
بالاية على وجه اخر وهو ان الامر بالتبيين مشروط بمجي الفاسق والمفهوم حجة وهو فاسد
بانه اذا لم يكن فاسقا يعمل به واعترض الامدي بان المفهوم وان كان حجة لكنه ظني فلا
يكفي في باب الاصول ومن المتمسكين بهذا الوجه الشيخ ابو الحسن رضي الله عنه كما نقله القاضي
في مختصر التقريب في الكلام على مفهوم الصفة وذلك يقتضي انه يقول بالمفهوم وقد تقدم
الكلام فيه في مكانه والمفهوم هنا شرط وصفة فالشرط مستفاد من صيغة ان والصفة
مكتسبة من لفظة فاسق واعترض على هذا الاستدلال بان ما ذكرتم وان دل على ان عدم القبول
معلل بكون الراوي فاسقا لكن قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة يدل على انه معلل بعدم
افادته العلم اذ الجهالة هنا عبارة عن عدم القطع بالشي مع كونه ليس كذلك فان خبر
الفاسق لا يفيد ذلك حتى يحسن ان يقال ان تصيبوا قوما بجهالة بل انما يفيد النوع الاول
وخبر

وخبر الواحد العدل يشاركه في ذلك فوجب ان لا يقبل واجيب بان الظن كثيرا ما يطلق على العلم
والعلم على الظن فالجهالة والجهل فيستعمل فيما يقابل هذين المعنيين فالمعنى من الجهالة
هنا ضد العلم الذي بمعنى الظن فيكون عبارة عن عدم الظن فالعمل بخبر الفاسق عمل
بجهالة لانه ليس فيه علم اي ظن واما العمل بخبر الواحد العدل فليس كذلك الدليل الثالث
قياس خبر الواحد على الفتوى والشهادة بجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة
المظنونة واعترض الخصم فقال الفرق ان الفتوى والشهادة تقتضيان شرعا خاصا ببعض
الناس وهو المستفتي والمشهود له وعليه بخلاف الرواية فانها تقتضي شرعا عاما لكل الناس
فلا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي هو معرض الخطا والصواب في حق الواحد تجويز العمل
به في حق كافة الناس واجيب بان هذا مردود بشرعية اصل الفتوى فانه امر لكل الخلق
باتباع الظن وفيه نظر فان عموم شرع الفتوى ليس كعموم شرع الرواية لان الرواية
تشمل المكلفين اجمعين والفتوى ليست حجة على المجتهدين فكان العموم فيها دون العموم
في الرواية وايضا فالمسئلة علمية والقياس غير كاف فيها وقد ذكر القاضي في مختصر التقريب
هذا الوجه اعني القياس على الفتوى والشهادة وقال لست اختار لك التمسك فانك تكون
في ذلك طاردا ولا تستمر لك الا على سبر الاصوليين واقصاراه ان يقول لك الخصم قد ثبتت
الشهادة والفتوى بدلالة قاطعة لم يثبت الخبر بمثلها فبطل الضرورة الى ذكر الادلة
على وجوب العمل بخبر الواحد هذا الغير الاوجه المذكورة في الكتاب والمختار عندي في ذلك طريقة
القاضي وعصبته كامام الحرمين والغزالي وغيرهم وهي الاستدلال على وجوب العمل بخبر
الواحد بمسلكين قاطعين لا يمارى فيهما منصف احدهما اجماع الصحابة رضي الله عنهم
على قبول خبر الواحد وذلك في وقايع شتى لا تنحصر واحادها ان لم تتواتر فالمجموع منها
متواتر ولو اردنا استيعابها لطال الانفاس وانتهى القرطاس فلا وجه لتعدادها
اذ نحن على قطع بالقدر المشترك منها وهو رجوع الصحابة الى خبر الواحد اذا نزلت بهم
المعضلات واستكشافهم عن اخبار النبي صلى الله عليه وسلم عند وقوع الحادثات
واذا روى لهم شرعوا الى العمل به فهذا مما لا سبيل الى جحده ولا الى حصر الامر فيه فان قيل
لئن ثبت عنهم العمل باخبار الاحاد فقد ثبت عنهم ردها قلنا ولم ردها رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانه لما سلم من اثنتين فقال له ذو اليدين اقصرت الصلاة ام
نسيت فلم يعول رسول الله صلى الله عليه وسلم على قوله وسال ابا بكر وعمر رضي الله عنهما
ورد ابو بكر الصديق رضوان الله عليه خبر المغيرة بن شعبة فيما رواه من ميراث
الجدة الى غير ذلك من وقايع كثيرة قلنا قال القاضي ليس في شي من هذا متمسك فاما قصة
ذي اليدين فدليل على الخصم فانه صلى الله عليه وسلم قبل فيها خبر ابي بكر وعمر والخصم

اذا انكر خبر الآحاد ينكر خبر الثلاثة كما ينكر خبر الواحد هذا جواب القاضي في مختصر التقريب
وبمثله يجاب عن قضية المغيرة بن شعبة فان ابا بكر قبله لما وافقه عليها محمد بن سلمة وللقائل
ان يقول خبر هؤلاء الثلاثة وان لم يفد العلم افاد الظن واذا ظن النبي صلى الله عليه وسلم صدقهم
حصل القطع بكونهم صادقين ضرورة ان ظنه صلى الله عليه وسلم لا يخطي فيجب العمل بهذا الظن
ولا يقاس عليه ظن من عداه وهذا البحث حسن يختص بقضية ذي اليدين وما اشبههما
ويستفاد منه التفرقة بين ظان وظان ولا يقال على هذا اليس ان خبر ذي اليدين يفيد الظن
بمجرده لانا نقول من اين لكم ان الظن حصل للنبي صلى الله عليه وسلم بخبره بل نقول لو حصل
له الظن لاتبعه لما ذكرناه ثم قال القاضي ان ما استروح اليه الخصم لا يبلغ ان يكون استفاضة
خلاف ما اعتمدنا الحق البين يحق عليه ولا يكون مقاوما له وهذا صحيح والانصاف عدم الاعتراض
بشي من هذه الوقايع فما من واحدة الا وفيها جواب يخصها بل ولو لم نعلم الجواب الخاص بها لالزمنا
قضية الجمع بين ما ذكرناه وما رويتموه انتم لكم انه يعارضه ان نقول ردوا خبر
الواحد حيث فقد شرط من شروطه او حصل الشك فيه بطريق من الطرق وقبلوه حيث سلم
عن ذلك ونحن انما ندعي قبوله حالة السلامة عن معارض او قادح والمسلك الثاني السنة وذلك
انا نعلم باضطرار من عقولنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرسل الرسل ويحملهم
تبليغ الاحكام وتفصيل الحلال والحرام وربما كان يصحبهم الكتب وكان نقلهم اوامر رسول
الله صلى الله عليه وسلم على سبيل الآحاد ولم تكن العصمة لازمة لهم بل خبرهم في مظنة
الظنون قال امام الحرمين وجاحد هذا مقطوع ببهته متواتر الا انه لا دافع له الا بدفع التواتر ولا
يدفع التواتر الا مباهت قال وهذا مسلك لا يتمارى فيه الا جاحد ولا يدفعه الا معاند واعترض
الآمدي وغيره على هذا المسلك بانا سلمنا انه صلى الله عليه وسلم كان ينفذ الآحاد ولكن لم قلتم
ان ذلك لتبليغ الاخبار التي هي مدارك الاحكام الشرعية بل انما كان ذلك بطريق الرسالة
والقضاء واخذ الزكوات والفتوى وتعليم الاحكام ولئن سلم دلالة ذلك على انه خبر الواحد
حجة بل جاز ان يكون ذلك لفائدة حصول العلم للمبعوث اليهم بما تواتر من خبر غير ذلك
الواحد اليه فان بعث عدد التواتر دفعة واحدة متعذر او متعسر ومع هذا الاحتمال
لا يثبت كون خبر الواحد حجة والجواب ان المنصف المطلع على الاخبار والسير لا يمتري في
ان الآحاد الذي كان النبي صلى الله عليه وسلم يرسلهم كان منهم الذاهب للقضاء والخارج لتبليغ
الاحكام والساير لغير ذلك كارساله معاذا الى اليمن وعتاب بن اسيد الى اهل مكة وعثمان
ابن ابي العاص الى الطايف ودحية الى قيصر ملك الروم وعبد الله بن حذافة السهمي الى كسرى
وعمرو بن امية الضمري الى النجاشي وبعثه الى المقوقس صاحب الاسكندرية والى هوذة بن علي
الحنفي وغيرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيموا الحجة عليهم وعلى هذا اجرى عادته
صلى

صلى الله عليه وسلم وليس يخفى ذلك على العلماء المبرزين بل على الجهال الذين لا خبرة لهم
باحوال النبي صلى الله عليه وسلم ولا يمتري في انهم بلغوا اخبارا تلقاها سامعها بالقبول
غير ناظر الى خبر آخر يعضدها ويصيرها تواترا ولا ملتفت الى قرينة تساعده
وتصير الظن الحاصل بها علما بل لا يمتري المحدث في ان اهل بقاع كثيرة وقرى متفرقة لم
يبلغهم الاحكام الا مع الآحاد وعملوا بها ممتثلين مكلفين بما بلغهم على يد الآحاد منها
ما عندنا وجواب هذين السؤالين وهو جواب لا يقبله الا منصف ولا يرده الا متعسف
وقال صفي الدين الهندي يمكن ان يجاب عن الاول بان الافتا والرسالة الاولى الاعلى بما هو برواية
الاخبار لاشتراكهم في العلم بما يتوقف عليه استنباط الاحكام من النصوص كالعلم باللغات
والنحو والتصريف ولهذا كانوا يسألون عند وقوع الواقعة من سمع منكم في هذه الواقعة
من النبي صلى الله عليه وسلم شيئا ويبادرون الى امتثال الخبر عند سماعه ولو كان ذلك بطريق
الافتاء لما كان كذلك وعن الثاني انه لو كان كما ذكرتم لكان ينبغي ان لا ينكر عليهم عدم الامتثال
ما لم يتواتر لكن ذلك خلاف المعلوم منه عليه السلام ومن المبعوث **قال** قيل لو
جاز العمل جاز اتباع النبي والاعتقاد بالظن قلنا ما الجامع قيل الشرع يتبع المصلحة والشرع لا يجعل
ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا منقوض بالفتوى والامور الدنيوية قد علمت ان المنكرين
لخبر الواحد فريقان فريق لا ينكره لدليل قام على منعه بل لعدم دليل على وجوب العمل به
وقد ذكرنا ان هؤلاء تقوم الحجة عليهم بما قررناه من الوجوه الدالة على وجوب العمل به وقال
فريق ان الدليل قام على منعه واحتجوا بانه لو جاز العمل بخبر الواحد بمجرد افادته
الظن لجاز اتباع من ادعى نبوة او رسالة بمجرد ظن صدقه من دون ابداء معجزة ولجاز اثبات
الاعتقاد كمعرفة الله تعالى وصفاته بمجرد الظن وليس كذلك بالاتفاق والملازمة بالقياس والجواب
ان القياس لا بد فيه من امر جامع بين المقيس والمقيس عليه واما الجامع هنا بين خبر الواحد
والاعتقاد واتباع المتنبيين فان ابدوا جامعا بان قالوا الجامع دفع ضرر المظنون في تقديره
انكم انما القايلون بالآحاد قلتم اذا اخبر الواحد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه امر بهذا
الفعل مثلا حصل ظن وجدان الامر وعندنا مقدمة عقلية وهي ان المخالف يستحق العقاب
فيحصل الظن بانا لو تركنا لصرنا مستحقين للعقاب فوجب العمل به لانه اذا حصل الراجح
والتجويز المرجوح وجب الاول وهذا بعينه موجود في الصورتين اللتين ذكرناهما فنقول
الفارق قائم وهو ان الاعتقاد والنبوة من اصول الدين والخطا فيهما يوجب الكفر والضلال
فلذلك اشترطنا القطع فيهما بخلاف الروايات المتعلقة بالفروع واحتجوا ايضا
بان الشرع على وفق مصالح العباد بالاجماع منا ومنكم وان اختلفا في انه

بطريق الوجوب او بطريق الاحسان والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة
فان الظن عرضة الخطا والصواب فلا يعول عليه والجواب ان هذا موجود في الفتوى والامور
الدنيوية مع قيام الاجماع على قبول الواحد فيهما قال الباب
الثاني في شرائط العمل به وهي اما في المخبر او المخبر عنه او الخبر اما الاول
فصفات تغلب ظن الصدق وهي خمس الاول التكليف فان غير المكلف لا تمنعه خشية الله
تعالى قيل يصح الاقتدا بالصبي اعتمادا على خبره بطهره قلنا لعدم توقف صحة صلاة المأموم
على طهره ش للعمل بخبر الواحد شرايط منها ما هو في المخبر بكسر البا وهو الراوي ومنها
ما هو في المخبر عنه وهو مدلول الخبر ومنها ما هو في الخبر نفسه وهو اللفظ فاما الاول
وهو شروط الراوي فالضابط فيه كونه بحيث يكون ظن صدقه راجحا على ظن كذبه وشرايطه
عند التفصيل ذكر المصنف انها خمس وهو تساهل في العبارة فان الخامس ليس شرطا على
المختار عنده وعند الجماهير الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي مراهقا كان او لم
يكن مميزا كان او لم يكن اما المجنون والصبي الذي لا يميز فلعدم الضبط وعدم التمكن من الاحتراز
عن الخلل واما المميز فلان الفاسق اذا لم تقبل روايته مع كونه يخاف ويخشى عقابه فالصبي الذي
لا تمنعه خشية الله ولا رادع ولا وازع ديني لعدم تكليفه تعلق التكليف به اولى ان لا يقبل
وقد اعتمد القاضي في رد رواية الصبي على الاجماع وفاه بادعا قيامه على ذلك في كتاب
التلخيص وقال المعلق في التلخيص بعد هذه الدعوى وقد كان الامام يحكي وجها في صحة رواية
الصبي فلعله اسقطت قلت والوجه المشار اليه صحيح موجود والخلاف معروف
مشهور وقد ظهر اختلاف الفقها في قبول روايته وهلال رمضان فلم يجعلوه مسلوب
العبارة بالكلية وسنشير ذكر فروع من المذهب دالة على ذلك ان شا الله فان قيل اليس
يقبل قول المميز في اخباره عن كونه متطهرا حتى يجوز الاقتدا به في الصلاة قلنا ذلك لان صحة
صلاة المأموم لا تتوقف على صحة صلاة الامام فان صلاة المأموم ما لم يظن حدث الامام
صحيحة وان تبين بعد ذلك حدثه ففي الحقيقة لم يقبل قول الامام الصبي فان قلت اجعلون الصبي
مسلوب العبارة بالكلية لا فرق بينه وبين المجنون والبهيمة قلت هذا هو القاعدة
في امره وللمذهب فروع يرد بعضها على ذلك وكلها مختلف فيها ومنها ما هو على وجه ضعيف
فمنها قبول قوله في رؤية هلال رمضان ومنها اذا اخبر الصبي المميز بنجاسة احد
الانائين فاصح الوجهين لا يقبل خبره ومنها اذا شهد صبيان بان فلانا قتل فلانا فهل
يكون ذلك لوثا فيه وجهان واما حد القبول انهم جماعة كثيرة والغالب ان اتفاقهم يورث
الظن ومنها صحة سع الاختيار على وجه ومنها وصيته ومنها توكيله ومنها
تدبيره وفيه قولان ومنها امانه وفيه طريقان ومنها اسلامه
والظهر

والاظهر الا قوال المنع ولو سلم على قول في وجوب اجابته وجهان مبنيان على صحة اسلامه
ومنها اذا قلنا لو دنا في الاذن في دخول الدار وحمل الهدية قال الرافعي فقد جعل وكيلا
في قضية جعله وكيلا ان تكون له ان يوكل على خلاف فيه كغيره ومنها قال الروياني في
البحر قال الزبيري يجوز توكيل الصبي في طلاق زوجته وغلطه فيه ومنها اذا اعتق في
مرض موته متبرعا ففي نفوذه وجهان في الكفاية لابن الرفعة قال فان تحمل ثم بلغ
وادى قبل قياسا على الشهادة والاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث ش ما تقدم
فيما اذا ادى في حال صباه اما اذا تحمل في صباه وادى بعد بلوغه ففيه مذهبان حكيا في
شرح اللمع للشيخ ابي اسحق ومختصر التقريب للقاضي اصحهما وعليه الجمهور انه يقبل والدليل
على ذلك الاجماع على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير رضي الله عنهم
من غير تفرقة بين ما تحملوه قبل البلوغ او بعده قال القاضي في مختصر التقريب ثم ان ابن عباس
كان ابن سبع لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما بلغ ابن الزبير ايضا حلمه في حياته
صلى الله عليه وسلم قلت هذا وهم كان ابن عباس لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابن ثلاث عشرة سنة وقيل ابن عشر وهو ضعيف وقيل ابن خمس عشرة سنة وهو وجه
ابن حنبل واما ابن الزبير فانه ولد بعد عشرين شهرا من الهجرة فيصح ما ذكره القاضي من انه لم
يبلغ الحلم في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمصنف استدل على مذهب الجمهور بوجهين
احدهما القياس على الشهادة اذا تحملها وهو صغير فانه يقبل باجماعنا والجامع انه حالة الادا
مسلم بالغ عاقل يحترز عن الكذب واعترض عليه بان الرواية تقتضي شرعا عاما فاحتيط فيها
بخلاف الشهادة وقد يجاب بان باب الشهادة اضيق فكان بالاحتياط احدر والثاني اجماع
الكل على احضار الصبيان مجالس الحديث وفيه نظر فان الاحضار لعله لقصد البركة
الكافر اذا تحمل في حال كفره ثم ادى في الاسلام قبل على الصحيح وممن ذكر المسئلة من الاصوليين القاضي
في مختصر التقريب والارشاد قال الثاني كونه من اهل القبلة وتقبل رواية الكافر
الموافق كالمجسمة ان اعتقدوا حرمة الكذب فانه يمنعه عنه وفسقه القاضيان بالفاسق
والمخالف ورد بالفرق ش الكافر اما ان لا يكون منتميا الى الملة الاسلامية كاليهودي والنصراني
فلا تقبل روايته بالاجماع واما ان يكون منتميا اليها وهو معنى قولنا من اهل القبلة
وذلك كالمجسمة اذا قلنا بتكفيرهم فان علمنا من مذهبهم جواز الكذب اما لنصرة رايهم
او غير ذلك لم تقبل روايتهم وقد ادعى الاتفاق على ذلك مدعون وهذا عندي فيه تفصيل
فان اعتقدوا جواز الكذب مطلقا فالامر كذلك وان اعتقدوا جوازه في امر خاص كالكذب
فيما يتعلق بنصرة العقيدة او الترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية لم يتجه الاتفاق
على ذلك بل على الاطلاق رد روايتهم فيما هو متعلق بذلك الامر الخاص فقط وان اعتقدوا

حرمة الكذب ففيه مذهبان احدهما انه لا يقبل وهو مذهب القاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار والغزالي
والآمدي والاكثرين والثاني يقبل وهو راي الامام واتباعه وابي الحسين البصري واستدلوا عليه
بان اعتقادهم حرمة الكذب يزجرهم عن الاقدام عليه فيحصل ظن صدقه فيجب العمل به
قال القرافي وفيه نظر فان من اهل من يستقبح الكذب غاية الاستقباح ومع ذلك لا تقبل روايته
بالاجماع واحتج القاضيان ابو بكر وعبد الجبار بقياسه على الفاسق فانه اعظم من الفاسق
نكرا والفاسق مردود الرواية فليكن هذا كذلك بطريق الاولى وبالقياس على الكافر المخالف في
القبلة بجامع الكفر والجواب ان الفرق بينه وبين الفاسق جهله بفسق نفسه فيحترز عن الكذب
لذلك بخلاف الفاسق وان الفرق بينه وبين المخالف اغلظ وقد فرق الشرع بينهما في امور كثيرة
ولكن نعم هذا جوابا عن اعتراض القرافي الذي اوردناه فنقول انما لم تقبل رواية اهل
الكتاب وان استقبحوا الكذب غاية لان كفرهم اغلظ فكانوا اشد زيادة الا اهانة اجدر والله اعلم

قال الثالث العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكباير
والرذايل المباحة ش ومن شروطه ان يكون عدلا ومعرفة كون الراوي عدلا يتوقف على معرفة
العدالة والعدالة عندنا عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع الى انها ملكة
في النفس تمنعها عن اقتراف الكباير واقتراف الرذايل المباحة كالاكل في الطريق والبول
في الشارع والضابط ان كل ما لا تؤمن معه الجراءة على الكذب ترد به الرواية وما لا فلا فان
قلت تعاطي الكبيرة الواحدة والرذيلة الواحدة تقدح وتعبيره بالكباير والرذايل ينفي
ذلك والاصرار على الصغيرة قادح ولا ذكر له في التعريف قلت اما الاول فالمراد جنس
الكباير والرذايل الصادق بواحدة واما الثاني فقد قيل هذا من محاسن الكلام لان الصغيرة
بالاصرار تصير كبيرة فلو ذكر الاصرار على الصغيرة لاطال وكرر من غير فايدة فان قلت
التوقي عن الرذايل المباحة من المروة التي هي شرط في قبول الشهادة والرواية وليست شرطا
في العدالة وكلامكم انما هو في العدالة نفسها قلت صحيح ولكن لما كان الغرض في قبول
الرواية اخذ في وصف العدالة شرط القبول وهو تساهل ولو كانت العبارة مقبول الرواية
ذو الملكة النفسية التي تحمل على ملازمة التقوى والمروة لكانت اسد واوضح ثم اعلم ان
المروة التي هي شرط في قبول الشهادة وهي التوقي عن الادناس ومنها ما هو مشترط
في اصل العدالة ومن جامع القول في ذلك ما ذكره القاضي الماوردي اذ قال المروة على ثلاثة
اضرب ضرب شرط في العدالة قال وهو مجانبة ما سخف من الكلام المودي الى الضحك
وترك ما قبح من الفعل الذي يلهو به او يستقبح مجانبة ذلك من المروة المشروطة في العدالة
وارتكاب مفسق وضرب لا يكون شرطا فيها وهو الافضال بالمال والطعام والمساعدة
بالنفس والجاه وضرب مختلف فيه وهو على ضربين عادات وصنايع فاما العادات
فهو

فهو ان يقتدي فيها باهل الصيانة دون اهل البذلة في ماكله وملبسه وتصرفه فلا
يتعرى من ثيابه في بلد يلبس فيه اهل ~~السراويلات~~ الصناعة ثيابهم ولا ينزع سراويله
في بلد يلبس فيه اهل السراويلات ولا ياكل على قوارع الطرق ولا يخرج عن العرف في مضغه
ولا يتعالى بكثرة اكله ولا يباشر ابتياع ماكوله ومشروبه وحمله بنفسه في بلد يتحاماه
اهل الصيانة وفي اعتبار هذا الضرب من المروة في شرط العدالة اربعة اوجه احدها انه
غير معتبر فيها والثاني انه معتبر فيها وان لم يفسق والثالث ان كان قد نشا عليها من صغره
لم يقدح في عدالته وان استحدثها وكبره قدحت والرابع ان اختص بالدين قدحت كالبول
قايما وفي الماء الراكد وكشف عورته اذا خلا وان تحدث بمساوي الناس وان اختص بالدنيا
لم يقدح كالاكل في الطريق وكشف الراس بين الناس هذا كلام الماوردي وتحصلنا منه على ان
المروة شرط في اصل العدالة في الضرب الاول وفي الضرب الثالث عند بعضهم فصح قول المصنف المروة
ركن في اصل العدالة فان قلت ما المراد بالكباير المذكورة في التعريف قلت في حد الكبيرة اوجه
احدها انها المعصية الموجبة لحد والثاني ما يلحق صاحبها وعيد شديد بنص كتاب او سنة
والثالث كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة والرابع كل فعل نص
الكتاب على تحريمه او وجب في جنسه حد هذا ما ذكروه في الضبط والتفصيل مستوعب في
الفقهيات فان قلت وما المراد بالصغاير وبالاصرار عليها قلت اما الصغيرة
فالمعصية التي ليست كبيرة واما الاصرار فقال ابن الرفعة لم اظفر فيه بما يثلج الصدور وقد
عبر عنه بعضهم بالمداومة وحينئذ هل المعتبر المداومة على نوع واحد من الصغاير ام الاكثار من
الصغاير سواء كانت من نوع واحد او انواع قال الرافعي منهم من يميل كلامه الى الاول
ومنهم من يفهم كلامه الثاني ويوافقه قول الجمهور من تغلب معاصيه طاعته كان مردود
الشهادة قال واذا قلنا بانه لم يضر المداومة على نوع واحد من الصغاير اذا غلبت الطاعات وعلى
الاول تضره قال ابن الرفعة وقضية كلامه ان مداومة النوع تضر على الوجهين اما على الاول
فظاهر واما على الثاني فلانه في ضمن حكايته قال ان الاكثار من النوع الواحد كالاكثار من
الانواع وحينئذ لا يحسن معه التفصيل نعم يظهر اثرها فيما اذا اتى بانواع من الصغاير
ان قلنا بالاول لم تضر وان قلنا بالثاني ضر واعلم ان الصغاير كما تصير بالاصرار كبيرة كذلك بعض
المباحات تصير بالاصرار صغيرة قال الغزالي في كتاب التوبة من احياء علوم الدين وهو الكتاب
الاول من ربع المنجيات الصغيرة تكبر بالمواظبة كما ان المباح يصير صغيرة بالمواظبة كاللعب
بالشطرنج والترنم بالغناء على الدوام ونحوه فان قلت هذا التعريف الذي قدمتموه ان العدالة
حقيقته ان من لم يقدم على كبيرة ولا رذيلة ولم يكن في نفسه ملكة تمنعها عن اقتراف

هذين وانما الكف عنهما كف أمن غير ان يكون في نفسه ملكة تدعوه الى ذلك لا يكون عدلا فهل في هذا
مخالفة لكلام الفقهاء فانهم يقولون ان العدل من لا يقدم على كبيرة ولا يصر على صغيرة ولا يقدم على
ما يخرم المروءة وذلك اعم من ان يكون بداعية للملكة النفسية او لا قلت ظاهره المخالفة
ولكنا نقول متى حصلت تلك الملكة لم يحصل الاقدام على ما يخل بالعدالة ومتى اقدم علمنا ان
الملكة غير حاصلة فان الملكة مستقلة بالمنع متى حصلت لا بد وان يحصل الامتناع فان قلت
هل يحرم تعاطي المباحات التي يرد بها الشرع لاخلالها بالمروءة قلت وقد حكى ابن الرفعة
انه سمع قاضي القضاة تقي الدين ابا عبد الله محمد بن الحسن بن رزين يقول ان بعض من لقيه بالشام
من المشايخ كان يحكي في ذلك بلا انه اوجه بالشهادة تعلقت به شهادة حرمت والا فلا لكن في
البسيط والنهاية الجزم بعدم التحريم وهو الظاهر **قال** ولا تقبل رواية من اقدم
على الفسق عالما وان جهل فقال القاضي يقبل في جهل الفسق قلنا الفرق عدم الجراءة اقول لما
كانت العدالة شرطا لم يجز قبول رواية من اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا وقد حكي الاجماع
على هذا وهذا واضح ان كان ما اقدم عليه مقطوعا بكونه فسقا واما ان كان مظنونا فيتجه
تخريج خلاف فيه اذ حكي وجه فيمن شرب النبيذ وهو يعتقد تحريمه ان شهادته لا ترد قال
صاحب البحر وهو الذي قال ابن يرجحه المتأخرون من الاصحاب ولا فرق بين الرواية والشهادة
فيما يتعلق بالعدالة وان افترقا في امور اخر واما الجاهل بكونه فسقا فقد يجهل الحال بالكلية
ويكون ساذجا والامر من المظنونات كما لو شرب النبيذ ساذجا لا يعتقد الحل ولا التحريم
فتى فسقه ورد شهادته بعد اقامة البينة عليه وجهان نحاها الماوردي في الحاوي لا بد من
جريانهما في رد روايته على ان الوجهين المذكورين لا بد من فرضهما في رجل جاهل بالقاعدة
المشهورة وهي ان المكلف لا يجوز له ان يقدم على فعل حتى يعرف حكم الله فيه وقد حكى
الشافعي رضي الله عنه في الرسالة الاجماع على هذه القاعدة وكذلك حكاه الغزالي ثم انهما اعني
الوجهين لا يبعد ان الاحراجا على حكم الاشيا قبل ورود الشرع والماوردي كثيرا ما يخرج
على ذلك وقد يكون نظاما الحل رواية فتقبل روايته اما ان كان ما اقدم عليه من المظنونات
فقد حكى الامام فيه الاتفاق قال الهندي والاظهر ان فيه خلافا كما في الشهادة اذ نقل وجه
في الشهادة انها ترد به ولكن الصحيح انها لا ترد قال الشافعي رضي الله عنه اقبل شهادة الحنفي
واحده اذا شرب النبيذ وان كان من القطعيات ولذلك على الجبار خلافا للقاضي ابي بكر
والجبائي وابي هاشم وتبعهم الآمدي قال الشافعي رضي الله عنه اقبل شهادة اهل الاهواء الا
الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم لنا ان ظن صدقه راجح والعمل
بالظن واجب واحتج القاضي ومن نحا نحوه بان الاقدام على الفاسق من العالم فيه موجب
للرد والجاهل اذا اقدم عليه كان اولى بالرد اذ زاد فيحا اخر على الفسق وهو الجهل

فاذا منع الفسق بمجرده من القبول فلان يمنع والجهل مضاف اليه اولى واجاب المصنف بان
الفرق بين من اقدم عالما ومن اقدم جاهلا ان المقدم الاول يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية
فيغلب على الظن كذبه بخلاف الجاهل **قلت** ولعل القاضي رحمه الله يقول ترك استرشاده
في الشهادات تهاون بالدين فصار فاسقا وبهذه الكلمة اعلل من ذهب الى تفسيق الساذج
الذي لا يعتقد الحل ولا التحريم كما تقدمت حكايته انفا وهو هنا ابلغ لان الامر هنا قطعي فلا
يعذر في ترك استرشاده بخلاف الامر الظني المجتهد فيه **قال** ومن لا تعرف عدالته
لا تقبل روايته لان الفسق مانع فلا بد من تحقق عدمه كالصبا والكفر والعدالة تعرف بالتزكية
وفيها مسائل الاولى مجهول العدالة لا تقبل روايته عند الشافعي واحمد واكثر اهل العلم بل لا بد
من البحث عن سيرته باطنا وعليه الامام واتباعه منهم المصنف وقال ابو حنيفة يكتفي في قبول
الرواية لظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا مثاله ما روي الحافظ عن ام سلمة انها
قالت كانت النفساء تقعد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين يوما وهذا رواه ابو
سهل عن مسة الازدية عن ام سلمة وابو سهل ومسة مجهولان ذكره القاضي ابو الطيب
ومثل ذلك كثير فان قيل قد قبلتم المجهول وذلك ان عبد الرحمن بن وعلة المصري رجل مجهول
وقد روى عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايما اهاب دبغ فقد طهر ونقل عن احمد
بن حنبل انه ذكر له حديثه هذا فقال ومن ابن وعلة قلنا ليس ابن وعلة بل هو ثقة روى عنه
زيد بن اسلم ويحيى بن سعيد وغيرهما ووثقه ابن معين والعجلي والنسائي وروى له مسلم والاربعة
فان قيل روى خالد بن ابي الصلت عن عراك بن مالك عن عائشة انها قالت بلغ رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان ناسا يكرهون ان يستقبلوا القبلة بفروجهم فقال او قد فعلوها حولوا
بمقعدتي القبلة وخالد مجهول وحكى ابو بكر بن المنذر في كتابه هذا عن ابي ثور قلنا خالد
معروف روى له ابن ماجه وروى عنه سفيان بن حصين ومبارك بن فضالة وغيرهما وذكره
ابن حبان في الثقات قال شيخنا الذهبي وما علمت احدا تعرض اليه وقال القاضي ابو
الطيب ان ابا بكر بن المنذر اجاب عن هذا بان احمد بن حنبل قال مخرج هذا الحديث حسن قال
وقال غيره روى عنه خالد الحذاء ومبارك بن فضالة وواصل مولى ابي عيينة وهؤلاء ثقات
فوجب ان يكون خالد معروفا وقد استدل المصنف على المختار بان الفسق مانع من القبول بالاتفاق
فلا بد من تحقق عدمه ظن عدمه قياسا على الصبا والكفر بجامع دفع احتمال المفسدة وهذا
الدليل فيه نظر لانا اذا شككنا في المانع فالاصل عدمه فقد حصل ظن عدمه بدليل الاصل لان
عدم المانع ليس شرطا حتى يشترط تحقق عدمه وكثير من الفقهاء يتخيل انه شرط وليس كذلك
بل عدم المانع ليس بشرط وعدم الشرط مانع ودليله ان الشك في عدم الشرط يمنع
ترتب الحكم والشك في المانع لا يمنع ترتب الحكم لان القاعدة ان المشكوكات كالمعدومات

فكل شي شككنا في وجوده او عدمه جعلناه معدوما فلو كان عدم الشرط مانعا او عدم المانع
شرطا لزم من الشك فيه ان يترتب الحكم لانه مانع وان لا يترتب لانه شرط فيترتب ولا يترتب وهذا
جمع بين النقيضين واعلم ان ابا حنيفة انما يقبل رواية المجهول اذا كان في صدر الاسلام حيث
الغالب على الناس العدالة اما في هذا الزمان فلا صرح به بعض المتاخرين من اصحابه ثم ذكر صاحب
الكتاب من الطرق التي تعرف بها العدالة التزكية واخل بذكر الاختبار وان كان هو الاصل
اذ لابد مستند التزكية الاختبار اما بمرتبة او بمراتب دفعا للتسلسل لان مقصود الفصل
الكلام في احكام التزكية وقد ذكر المصنف فيه اربع مسايل **قال** الاولى شرط
في الرواية والشهادة ومنع القاضي فيهما والحق الفرق كالاصل ش في اشتراط العدد في التزكية
في الرواية والشهادة مذاهب احدها يشترط فيهما وهو راي بعض المحدثين والثاني لا يشترط
بل يكفي فيهما واحد وهو قول القاضي والثالث وبه قال الاكثرون ان العدد يشترط
في التزكية في الشهادة دون التزكية في الرواية ووجهه ان الشهادة نفسها لابد فيها
من العدد فكذلك ما هو شرط فيها والرواية لا يشترط فيها العدد فكذا شرطها واليه
اشار بقوله كالاصل ويوخذ منه قبول تزكية المراة والعبد في الرواية وهو كذلك
قال الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يذكر سبب الجرح وقيل سبب التعديل
وقيل سببهما وقال القاضي لا فيهما ش قال الشافعي رضي الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون
التعديل اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه بخلاف العدالة اذ ليس لها الا
سبب واحد ولان الجرح يحصل بخصلة واحدة بخلاف التعديل وقيل عكسه لان مطلق الجرح
يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لتسارع الناس الى الثناء اعتمادا على الظاهر فلا
بد من سببه وقيل لابد من تبيين السبب فيهما جميعا اخذا بمجامع كلام الفريقين وقال
القاضي لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان
بصيرا به فلا معنى للسؤال كذا نص عليه في مختصر التقريب ونقله عنه الامدي والامام
واتباعهما منهم المصنف ونقل امام الحرمين في البرهان عنه المذهب الثاني وهو اشتراط
بيان السبب في التعديل دون الجرح وقال انه اوقع في ماخذ الاصول وقال امام الحرمين
والامام وغيرهما ان كان المزكي عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه فيهما وان
لم نعرف اطلاعه على شرايطها استخبرناه عن اسبابهما وينبغي ان لا يكون هذا مذهبا
خامسا لانه اذا لم يكن عارفا بشروط العدالة لم يصلح للتزكية **قال**
الثالثة الجرح مقدم على التعديل لان فيه زيادة ش الجرح يقدم عند التعارض
على التعديل لان فيه اطلاعا على زيادة لم يطلع عليها المعدل اللهم الا اذا جرحه بقتل

انسان

انسان وقد كذبه المزكي برؤيته حيا بعد ذلك فهاهنا يتعارضان وهذا اذا كان
المعدل والجارح في العدد سواء وقد حكى القاضي في مختصر التقريب اجماع العلماء عليه
لكن حكى ابن الحاجب مذهبا انهما يتعارضان ولا يترجح احدهما الا بمرجح واعلم ان الاستدلال
بالاجماع اذا كان فقد قام فما حكاه القاضي اقوى الحجج على المدعى لان الزيادة التي ذكرها
الجارح قد ينفيها المعدل فان قلت لو نفاها كان شاهدا على النفي فلا تقبل شهادته
قلت انما كان ذلك في الرواية فهو مخبر عن النفي والاخبار نفيا واثباتا مقبول بخلاف
الشهادة فلا يقاس احدهما على الاخر نعم قال القاضي الاخبار عن النفي يضعف واما ان كثر
عدد المعدلين وقل عدد الجارحين فقد صار بعض العلماء الى ان العدالة في مثل هذه الصورة
اولى والحق التسوية لان كل واحد من الجرح والتعديل يستقل بنفسه لو قدر مفردا
والزيادة لا تقتضي تغيير ذلك قال القاضي ويوضحه ان عشرة من الشهود لو شهدوا
على ثبوت دين وشهد عدلان على ابرائه مستحقه عنه فيقضى بالابراء لانهما اخبرا عما خفي على
الشهود عنه وانفردا بزيادة علم هذا شان الجارح مع المعدلين **قال الرابعة**
التزكية ان يحكم بشهادته او يثني عليه او يروي عنه من لا يروي عن غير العدل او يعمل
بخبره ش التزكية اربع مراتب اعلاها ان يحكم بشهادته وثانيها ان يثني عليه بان
يقول هو عدل وما اشبهه وقال بعض الشافعية لابد وان يقول هو عدل علي ولي وثالثها
اذا روى عنه من لا يروي عن غير العدل فانه يكون تعديلا على المختار عند الامام والامدي
كالبخاري ومسلم في صحيحيهما وقيل الرواية تعديل مطلقا وقيل عكسه كما ان تركها ليس
بجرح ورابعها اذا عمل بمدلول ما اخبر به ولم يمكن حمله على الاحتياط ولا على العمل بدليل
اخر فهو تعديل وقد نقل الامدي الاتفاق على ذلك وليس بجيد فان الخلاف محكي في مختصر التقريب
للقاضي واما ترك العمل بما رواه هل يكون جرحا فقال القاضي في مختصر التقريب ان الحقوق فلا يجب
الجرح تركه للعمل بالخبر مع ارتفاع الروافع والموانع وتقرر عندنا تركه موجب الخبر
مع انه لو كان ثابتا للزم العمل به فيكون ذلك جرحا وان كان مضمون الخبر مما يسوغ تركه
ولم يتبين قصده الى مخالفة الخبر فلا يكون جرحا
اطلق الامام ان الحكم
بالشهادة تزكية كما في الكتاب وقيده الامدي بما اذا لم يكن الحاكم ممن يرى قبول الفاسق
الذي لا يكذب وهو قيد صحيح الا انه لا يختص بهذا القسم فان القسم الرابع كذلك **قال**
الرابع الضبط وعدم المساهلة في الحديث وشرط ابو علي العدد ورد بقبول الصحابة
خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة ش الشرط الرابع من شروط الراوي ان
يكون بحيث يؤمن من الكذب والخطاء فيما رواه وذلك يستدعي حصول امرين احدهما الضبط
فمن يكون مختل الطبع لا يقدر على الحفظ اصلا لا يقبل خبره البتة وكذا من يعتريه السهو

غالبا ورب من ضبط قصار الاحاديث دون طولها القدرته على ضبط تلك دون هذه
فتقبل روايته فيما علم ضبطه اياه التالي ولعله يدخل في الا ولى عدم التساهل فلو روى الحديث
وهو غير واثق به لم يقبله وان كان يتساهل في غير الحديث ويحتاط في الحديث قبلت روايته على
الاظهر والى ذلك اشار المصنف بقوله في الحديث وشرط ابو علي الجبائي العدد في كل خبر وقال كما
حكى عنه القاضي عبد الجبار لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه ونقل القرافي عن كتاب
المحصول في الاصول لابن العربي ان الجبائي اشترط في قبول الخبر اثنين وشرط على الاثنين اثنين الى
ان ينتهي الخبر الى التاسع وهذا الذي قاله مردود بقبول الصحابة خبر العدل الواحد كعملهم على
خبر المقداد وتعويلهم على خبر عايشة في التقاء الختانين وغير ذلك واحتج بانهم طلبوا العدد
في اماكن فان ابا بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة
ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري وغير ذلك والجواب
انهم لم يطلبوا العدد الا عند الريبة في صحة الرواية اما لاحتمال النسيان ممن روى او
غير ذلك وبهذا يحصل الجمع بين قبولهم تارة وردهم اخرى وحكى ابن الاثير في جامع الاصول
ان بعضهم اشترط اربعة عن اربعة الى ان ينتهي الاسناد

قال الخامس

شرط ابو علي فقه الراوي ان خالف القياس ورد بان العدالة تغلب ظن الصدق فيكفي ٥
الراوي لا يشترط ان يكون فقيها عند الاكثرين سواء كانت روايته مخالفة للقياس ام لم تكن وقال
ابو حنيفة رضي الله عنه يشترط فقهه ان خالف القياس لا الدليل نحو قوله ان الظن لا يغني
من الحق شيئا ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن ينفي جواز العمل بخبر الواحد
خالفناه فيما اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق فوجب بقاء ما عداه على الاصل
ورد بان عدالة الراوي تغلب ظن صدقه والعمل بالظن واجب كما تقرر وبقوله صلى الله عليه وسلم
نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها الى قوله فرب حامل فقه ليس بفقيه وهذا اصح في الباب

قال واما الثاني فان لا يخالفه قاطع ولا يقبل التاويل ولا يضره مخالفة القياس ما لم
يكن قطعي المقدمات بل يقدم لقلة مقدماته وعمل الاكثر والراوي ش انقضت شروط المخبر بكسر
الباء والكلام الان في شرط المخبر عنه وشرطه ان لا يخالفه دليل قاطع لقيام الاجماع على تقديم المقطوع
على المظنون فان خالفه دليل قاطع فذلك القاطع اما عقلي او سمعي فان كان عقليا نظر فان كان ذلك
الخبر قابلا للتاويل القريب الذي لا يطرف اذن من هو اهل اللسان سمعه ولم ينب عنه
طبعه وجب تاويله جمعا بين الدليلين والا قطعنا بانه لم يصدر من الشارع لان الدليل العقلي
لا يحتمل العرف عما دل عليه بوجه من الوجوه لا بالتخصيص ولا بالتاويل ولا بغيرهما فيجب
القطع بانه مكذوب على الشارع ضرورة لان الشارع لا يصدر عنه الكذب ولو صدر عنه
لهذا الامر صدور الكذب وهو محال وان كان سمعيا فان لم يمكن الجمع بينهما

فاعلم

فلما تقدم كما سبق هذا اذا علم تاخير المظنون عن المقطوع او جهل التاريخ اذ لا يجوز الحمل على
النسخ فان نسخ المقطوع بالمظنون غير جايز شرعا وان علم تاخير المقطوع عنه حمل على انه
منسوخ ولا يقطع بكذبه وان كان الجمع غير ممكن لتحقق شرط النسخ وبهذا يعارق ما لحق
في الصورة التي يجهل التاريخ فيها فانه وان امكن في تلك الصورة ان يحمل على ان المظنون منسوخ
بالمقطوع ولكن لم يتحقق شرط النسخ فلا يقطع به بمجرد الاحتمال فان لاقام المعارضة للراوي
من كذب او نسيان وغيرهما محتمله بل ربما يكون الحمل عليها اهون من الحمل على النسخ مع عدم
تحقق شرطه هذا شرط خبر الواحد واما ما ظن انه شرط له وليس كذلك فمنه اذا عارض خبر
الواحد القياس فاما ان يقتضي احدهما تخصيص الاخر فيخصص لان تخصيص العلة وخبر الواحد
بالقياس جايز وان تباينا من كل وجه وفيه كلام المصنف فينظر في مقدمات القياس فان
ثبتت بدليل قطعي قدمنا القياس على خبر الواحد وذلك واضح وان لم تكن مقدمات القياس
قطعية فان كانت كلها ظنية قدم الخبر لقلة مقدماته ولا يبعد ان يكون هذا محل خلاف
وان كان كلام بعضهم وهو طريقة الامدي يقتضي انه من صور الخلاف لكنه بعيد وان كان
البعض قطعيا والبعض ظنيا فمفهوم كلام المصنف ان خبر الواحد مقدم ايضا وهو قول
الشافعي رضي الله عنه واختيار الامام وجماعة وقال مالك القياس ارجح وقال عيسى بن ابان
ان كان الراوي ضابطا عالما قدم خبره والا كان في محل الاجتهاد وتوقف قوم والمختار
عندنا ما ذهب اليه ابو الحسين وهو انه يجتهد فان كانت امارة القياس اقوى وجب المصير
اليها والا فبالعكس وان استويا في افادة الظن فالوجه ما ذهب اليه الشافعي رضي الله عنه
ومنه عمل اكثر الامة بخلاف خبر الواحد لا يضر خبر الواحد اي لا يوجب رده لان
اكثر الامة بعض الامة وقول البعض لا مة ليس بحجة ومن يقول الاكثر اجماع ولا عبرة
بالمخالف النادر فلا يتوجه ان يرد به الخبر واما عندنا فلا لكن قول الاكثر من المرجحات
فيقدم عند التعارض بمعنى انه اذا عارض خبر الواحد خبر اخر مثله معتضد بعمل الاكثر
قدم على الاخر الذي ليس معه عمل الاكثر ومنه عمل راوي الخبر بخلافه اي بخلاف ظاهر الخبر
لا يوجب رده كما اشار اليه بقوله والراوي عطفا على عمل الاكثر اي ولا يضره مخالفة الراوي
وهل المراد بالراوي الصحابي او اعم من ذلك فيه الكلام المتقدم في ابنا الخصوص وذهب اكثر الحنفية
الى ان عمل الراوي بخلاف الخبر يقدح في الخبر ولا يجوز الاخذ الا بعمل الراوي وقال عبد الجبار
وابو الحسين ان لم يكن لمذهبه وتاويله وجه الا انه علم بالضرورة انه عليه السلام اراد
ذلك الذي ذهب اليه من ذلك الخبر وجب المصير اليه وان لم نعلم ذلك بل جوزنا ان يكون قد

صار اليه لنص او قياس وجب النظر في ذلك فان اقتضى ما ذهب اليه وجب المصير اليه وان لم يقتض
ذلك ولم يطلع على ماخذه وجب المصير الى ظاهر الخبر وذلك لان الحجة انما هي في كلام الرسول
صلى الله عليه وسلم لا مذهب الراوي وظاهر كلامه صلى الله عليه وسلم يدل على معنى غير ما ذهب
اليه الراوي فوجب المصير اليه وعدم الالتفات الى مذهب الراوي **قال** واما الثالث
ففيه مسايل الاولى لالفاظ الصحابي سبع درجات الاولى حدثني ونحوه ب قال لاحتمال
التوسط ج امر لاحتمال اعتقاده ما ليس بامر امرا والعموم والخصوص والدوام
والا دوام د امرنا وهو حجة عند الشافعي لان من طاوع اذا قاله فهم منه امره ولان غرضه
بيان الشرع ه من السنة وعن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل للتوسط ز كنا نفعل في عهده
هذا هو الثالث من شرايط العمل بخبر الواحد وهو الكلام في الخبر وفيه مسايل
الاولى في بيان الفاظ الصحابي ومراتبها وقد اتى المصنف رحمه الله بلفظ جامع لهما وهو
قوله درجات الدرجة الاولى ان يقول حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحوه مثل سمعته
او اخبرني او شافهني فهذا خبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم واجب القبول اتفاقا الثانية ان
يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فهذا ظاهره النقل ويكون حجة لكنه ليس نصا
صريحا لاحتمال ان يكون قد وصل اليه بواسطة فتكون مرتبته دون الاولى الثالثة ان يقول
امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن كذا فهذا يتطرق اليه هذا الاحتمال مع احتمال اخر
وهو احتمال ظنه ما ليس بامر امرا وايضا فليس فيه انه امر الكل او البعض ولان الامر به يدوم
او لا فربما اعتقد شيا لا يوافق اجتهادنا وقول المصنف لاحتمال تعليل لكونه دون الدرجة
الثانية لكن الظاهر من حال الصحابي انه انما يطلق هذه اللفظة اذا تيقن المراد فلذلك ذهب
الاكثرون الى انه حجة وخالف داود الظاهري وبعض المتكلمين والقاضي في مختصر التقريب
حكى عن داود انه صار الى التوقف في ذلك والى التوقف مال الامام الرابعة ان يبني الصيغة
للمفعول فيقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او وجب علينا كذا او ما اشبه ذلك والذي
عليه الشافعي رضوان الله عليه واكثر الايمة وهو اختيار الامام والامدي ان ذلك يفيد ان
الامر والناهي هو الرسول صلى الله عليه وسلم فيكون حجة وذهب الصيرفي والكرخي وغيرهما
الى ان ذلك متردد بين امر الله الذي اشتمل عليه كتابه المنزل وامر الرسول صلى الله عليه وسلم
وامر كل الايمة او بعض الولاة وبين ان يكون قال ذلك استنباطا بالقياس او غيره بحسب
ما ادى اجتهاده فلا يكون حجة واحتج الاولون بوجهين احدهما ان من التزم طاعة رييس فانه اذا قال
امر بكذا فهم منه امر ذلك الرييس كما يفهم ممن يقول في دار السلطان امرنا بكذا الا ان الامر
السلطان والثاني ان غرض الصحابي تعليمنا الشرع فيجب حمله على من صدر الشرع عنه دون
الايمة والولاة واما حمله على امر الله فيتنفي لان امر الله تعالى ظاهر للكل لا يستفاد من
قول

قول الصحابي ويحمله على الاجماع متعذر لان ذلك الصحابي من الامة وهو لا يامر نفسه واسفلنا
هذه المرتبة دون الثالثة لاحتمالها ما لا يحتمل تلك مع زيادة ما ذكرناه الخامسة
ان يقول من السنة كذا وهو حجة عند جماعة يجب حمله على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم
وهذا ما عليه الامام والامدي والمتاخرون وخالف الكرخي والصيرفي والمحققون انه ليس
بحجة وحكى القاضي في مختصر التقريب اختلاف اصحابنا في ذلك وقد قال الشافعي في القديم ان المراة
تعاقل الرجل الى ثلث الدية اي تساويه في العقل فان زاد الواجب على الثلث صارت على النصف
وذكر ان هذا القول القديم مرجوع عنه وان الشافعي رضي الله عنه قال كان مالك يذكر انه
السنة وكنت اتابعه عليه وفي نفسي منه شيء حتى علمت انه يريد سنة اهل المدينة فرجعت
عنه وهذا من الشافعي يدل على ان قوله من السنة ظاهر في ان المراد به سنة الرسول صلى الله
عليه وسلم ما لم يقم دليل على ان المراد سنة البلد او غير ذلك ويدل ايضا على ان هذا لا يختص
بالصحابي بل يعم كل متكلم على لسان الشرع كمالك وغيره وجه الاول ما تقدم في امرنا ونهينا
وهذه الدرجة دون الرابعة لاحتمالها ما تحتمل تلك مع زيادة احتمال سنة البلد اي طريقته
او غير ذلك وامام الحرمين قال انها بمثابة تلك وكانه راى هذا الاحتمال مرجوحا بعيدا
من المتكلم على لسان الشريعة ومالك رضي الله عنه وان كان قد وقع منه قوله من السنة مع
ارادته سنة البلد فما ذلك الا لان اجماع المدينة عنده حجة فكانت طريقتها عنده من السنة
لذلك فلذلك اطلق قوله من السنة واراد سنة المدينة ولا يقع منه ذلك في بلد غيرها السادسة
ان يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا فيه فقال قوم بظهوره في انه سمعه من
النبي صلى الله عليه وسلم فيكون حجة وهو راي المصنف وصفي الدين الهندي واما الامام واتباعه
غيره من اتباعه فلم يرجح احد منهم شيا السابعة ان يقول كنا نفعل في عهده صلى الله عليه وسلم
كذا او كانوا يفعلون ومنه قول عايشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في الشيء التافه والاكثرون
على انه حجة وهو اختيار الامدي ومقتضى اختيار الامام هنا الا انه جعله مرتبة سابعة كما
فعل المصنف ولم يصرح في السادسة بترجيح وقضية تقديمها ترجيحها وجه الاكثرين
ان قوله كنا نفعل وكانوا يفعلون ظاهر في فعل الجماعة وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم لان
قصد الصحابي بيان الشريعة وهذه الدرجة دون التي قبلها لاختصاصها باحتمال ان يكون
فعل بعضهم ولم يطلع عليه النبي صلى الله عليه وسلم واعلم ان كلام المصنف ربما يوهم التوقف
في الاحتجاج بقول الصحابي كنا نفعل على تفسيره بعهد الرسول صلى الله عليه وسلم وقد يخالفه
الكلام غيره والذي عندي في ذلك ان هذه الدرجة الفاظا اعلاها ان يقول كنا معاشر الناس
او كانت الناس تفعل ذلك في عهده صلى الله عليه وسلم وهذا مما لا يتجه القول بكونه
خلافا لتصريحه بنقل الاجماع المعتضد بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم والثاني ان

يقول كنا نفعل في عهده صلى الله عليه وسلم ولا يصرح بجميع الناس في عهده دون تلك لان الضمير في
قوله كنا يحتمل ان يعود على طايفة مخصوصة والثالثة ان يقول كان الناس يفعلون
كذا ولا يصرح بعهد النبي صلى الله عليه وسلم عهده دون الثانية من جهة عدم التصريح بعهده
صلى الله عليه وسلم وفوقها من جهة تصريحه بجميع الناس ويحتمل ان يقال بتساويهما والاظهر
رجحان تلك لان التقييد بعهد النبي صلى الله عليه وسلم ظاهر في انه قرر عليه وتقريره التشريع
سوا كان لواحد او لجماعة واما هذه فغايتها انها ظاهرة في نقل الاجماع ونقل الاجماع بخبر
الواحد فيه من الخلاف ما هو معروف والرابعة ان يقول كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون
كذا وهي دون الكل لعدم التصريح بالنبي صلى الله عليه وسلم وبما يعود عليه الضمير في قوله كنا
وكانوا فيه نظر والصحابي في نقل الحديث النبوي والصحابي عند الاكثرين هو من راى النبي صلى
الله عليه وسلم واطال صحبته ولو لحظة سوا روى عنه ام لم يرو وقيل من طالت صحبته وان لم يرو وقيل من
طالت صحبته واخذ عنه العلم وروى وتثبت الصحبة بالنقل اما بالتواتر او الاحاد وبقول
المعاصر العدل انا صحابي او رايت النبي صلى الله عليه وسلم وصحبته ومن الناس من توقف في
ثبوتها بقوله لما في ذلك من دعواه رتبة لنفسه وهو توقف ظاهر فان المرء لو قال
انا عدل لم يلتفت الى مقالته لدعواه مزية لنفسه وخصلة شريفة فكيف اذا ادعى الصحبة
التي هي فوق منصب العدالة باضعاف مضاعفة فهذا مما يجب التوقف فيه قال
الناسبة لغير الصحابي ان يروي اذا سمع الشيخ او قرا عليه ويقول له اسمعت فيقول
نعم او اشار او سكت وظن اجابته عند المحدثين او كتب الشيخ او قال سمعت ما في هذا الكتاب
او اجاز له ... هذه المسالة في رواية غير الصحابي وذلك ايضا على سبع مراتب الاولى ان
يسمع من لفظ الشيخ فيلزمه العمل بالخبر ثم هو ينقسم الى املا وحديث من غير املا
وسوا كان من حفظه ام من كتاب وهذا القسم ارفع الاقسام عند الجماهير وللسامع في
هذا القسم ان يقول اخبرني وحدثني او سمعت او اخبرنا وحدثنا وهذا اذا قصد
اسماعه اما خاصة او كان في جمع قصد الراوي اسماعهم وان لم يسمع بقصد الشيخ اسماعه
لا في جمع ولا وحده فليس ان يقول الا سمعته يحدث عن فلان سال الخطيب ابو بكر
الحافظ شيخه الحافظ ابا بكر البرقاني عن السر في كونه يقول فيما رواه لهم عن ابي القاسم عبد الله
ابن ابراهيم الجرجاني الابندوني سمعت ولا يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه انما كان قد ذكر له
ان ابا القاسم كان مع علو قدره عسرا في الرواية وكان البرقاني يجلس بحيث لا يراه ابو القاسم
ولا يعلم بحضوره فيسمع منه ما يحدث به الشخص الداخل اليه فكذلك لا يقول سمعت
ولا يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه انما كان قصده الرواية للداخل اليه وحده الثانية
ان يقرا عليه واكثر المحدثين يسمون القراة على الشيخ عرضا من حيث ان القاري يعرض على

الشيخ

الشيخ ما يقراه ويقول له بعد الفراغ من القراة او قبلها هل سمعت فيقول الشيخ نعم او يقول بعد
الفراغ الامر كما قرى علي ولا خلاف انها رواية صحيحة الا ما حكي عن بعض من لا يعتد بخلافه واختلفوا
في انها مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة او دونه او فوقه والصحيح ترجيح السماع من لفظ الشيخ والحكم
بان القراة عليه مرتبة ثانية وهو مذهب جمهور اهل المشرق وللقاري هنا ان يقول قرات على
فلان وللسامع ان يقول قرى عليه وانا اسمع فاقر به ولذا ان يقول حدثنا قراة عليه او
اخبرنا قراة عليه واما اطلاق حدثنا واخبرنا ففيه مذاهب احدها المنع منهما جميعا
وبه قال ابن المبارك ويحيى بن يحيى واحمد بن حنبل والنساي والثاني التجويز وانه كالسماع من
لفظ الشيخ في جواز اطلاق حدثنا واخبرنا وبه قال الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى
بن سعيد القطان والبخاري ومن هولاء من اجاز فيها ايضا ان يقول سمعت فلانا حكاه
ابن الصلاح والثالث المنع من اطلاق حدثنا وتجويز اخبرنا وهو قول الشافعي واصحابه
ومسلم بن الحجاج وجمهور اهل المشرق والاحتجاج له ليس بامر لغوي وانما هو اصطلاح منهم
ارادوا به التمييز بين النوعين وصار هو الشايع الغالب على اهل الحديث وقد قرا ابو حاتم
محمد بن يعقوب الهروي صحيح البخاري على بعض الشيوخ عن الفربري وكان يقول له في كل
حديث حدثكم الفربري فلما فرغ من الكتاب سمع الشيخ يذكر انه انما سمع الكتاب من
الفربري قراة عليه فاعاد ابو حاتم قراة جميع الكتاب وقال له في جميعه اخبركم الفربري
الثالثة ان يقرا على الشيخ ويقول له هل سمعت فيشير الشيخ باصبعه او راسه فالاشارة
ههنا كالعبارة في وجوب العمل بذلك الخبر وكذا في جواز الرواية عنه على الصحيح الرابعة
ان يقرا على الشيخ ويقول له سمعته فيسكت الشيخ ويغلب على ظن القاري بقرينة الحال
اجابته له فيجب العمل به بلا خلاف واما جواز الرواية فالجمهور من المحدثين وغيرهم عليها
لان سكوته نازل منزلة تصريحه بتصديق القاري وشرط قوم اقرار الشيخ نطقا وبه قطع
الشيخ ابو اسحق الشيرازي وسليم الرازي وابو نصر بن الصباغ الخامسة ان يكتب الشيخ
الى شخص سمعت كذا من فلان فالمكتوب اليه اذا علم خط الشيخ او ظنه ان يعمل به وله ان
يروي عنه اذا اقترنت المكاتبة بلفظ الاجازة بان يقول اجزت لك ما كتبته لك او نحو ذلك
واما ان تجردت المكاتبة فقد اجاز الرواية بها كثير من المتقدمين والمتاخرين منهم ايوب السختياني
ومنصور والليث بن سعد وجماعة من اصحابنا وغلا ابو المظفر السمعاني من اصحابنا فقال
انها اقوى من الاجازة واليه مصير جمع من الاصوليين وهو قضية ترتيب المصنف حيث
اخر ذكر الاجازة في التعداد ومنع قوم من الرواية بها منهم الماوردي في الحاوي وجوز
الليث بن سعد ومنصور اطلاق حدثنا واخبرنا في الرواية بالمكاتبة والمختار خلافه وانه
انما يقول كتب الي فلان السادسة ان يشير الشيخ الى الكتاب فيقول سمعت ما في هذا

الكتاب من فلان او هو مسموعي من فلان فيعمل السامع به واما انه هل يرويه عنه فله نحو الحرها
ان يقرن ذلك بالمناولة والاجازة وهذه الحالة اعلا الاحوال ومن صورها ان يدفع الشيخ الى الطالب
اصل سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته
عني ثم يهبه اياه او يقول خذه وانسخه وقابل به او نحو هذا ومنها ان يجي الطالب الشيخ بكتاب او جزء
من حديثه فيعرضه فيعرضه عليه فيتامله الشيخ العارف المتيقظ ثم يعيده اليه ويقول وقفت
على ما فيه وهو حديثي عن فلان فاروه عني وهذا يسمى عرض المناولة كما ان القراءة على الشيخ يسمى عرض القراءة
وهذه المناولة المقرونة بالاجازة حالة محل السماع عند الزهري وربيعة الراي ويحيى بن سعيد ومالك
ابن انس ومجاهد وابي الزبير وابن عيينة وقتادة وابي العالية وابن وهب واخرين والصحيح ان ذلك
حال محل السماع وانه منحط عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة قال الحاكم اما فقهاء الاسلام الذين
افتوا في الحلال والحرام فانهم لم يروه سماعا وبه قال الشافعي والاوزاعي والبويطي والمزني وابو
حنيفة وسفيان الثوري واحمد بن حنبل وابن المبارك ويحيى بن يحيى واسحق بن راهويه قال
وعليه عهدنا ايمتنا واليه ذهبوا واليه نذهب وثانيها ان يناوله الكتاب مناولة مجردة
عن الاجازة ويقتصر على قوله هذا من حديثي او من سماعي ولا يقول اروه عني فهذه مناولة
مختلة لا تجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على شرذمة من المحدثين
سوغوا الرواية بها وثالثها ان لا يناوله ولا يخبره بل يقتصر على اعلامه بان هذا من سماعي
من فلان فهذه اولى بالمنع من الثانية ونقل عن ابن جريج ان ذلك طريق مجوز لرواية ذلك
عنه وبه قطع ابن الصباغ من اصحابنا والصحيح خلافه لانه قد يكون ذلك مسموعه ثم لا ياذن
في روايته عنه لكونه لا يجوز روايته لخلل يعرفه فيه وبهذا يفارق هذه الصورة ما اذا قرئ
عليه وهو يسمع ويقربه حيث يجوز لكل سامع ان يرويه عنه بالطريق المتقدمة فان
هناك وجد منه تحديث واقرار فدل على انه لا خلل عنده فيه يمنع من التحديث به وانما
هذا كالشاهد اذا ذكر في غير مجلس الحكم شهادته فليس لمن سمعها ان يشهد على شهادته
اذا لم ياذن له ولم يشهد على شهادته وذلك امر تساوي فيه الشهادة والرواية لان المعنى
يجمع بينهما في ذلك وان افترقا في غيره الثاني بعد الاجازة وقد ذهب جمهور العلماء الى انه
يجب العمل بالمروي بها وخالف وخالف بعض اهل الظاهر وهو حلاو ضعيف لانه ليس في الاجازة
ما يقدح في اتصال المنقول بها وفي الثقة به واما الرواية بالاجازة فقد اختلف العلماء
فيه والذي استقر تجويز الاجازة واباحة الرواية بها وخالفهم جماعة منهم ابراهيم بن اسحق
الحربي وابو محمد عبد الله بن محمد الاصبهاني الملقب بابي الشيخ وهو رواية عن الشافعي واختار
القاضي الحسين والماوردي من اصحابنا وقالا لو جازت الاجازة لبطلت الرحلة واعلم ان في
الاصطلاح لصحة الاجازة غموضا قال ابو طاهر الدباس من ائمة الحنفية من قال لغيره اجزت
لك

لك ان تروي عني فكانه يقول اجزت لك ان تكذب علي وكذا قال غيره تقدير اجزت لك الحدث
لك ما لا يجوز في الشرع لان الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع واحتج ابن الصلاح للاجازة بانه
اذا جاز له ان يروي عنه مروياته فقد اخبره بها جملة فهو كما لو اخبره تفصيلا واخباره
بها غير متوقف على التصريح نطقا كما في القراءة على الشيخ على ما سبق تنبيه وتقدير
قوله اجزت لك اي اخبرتك اني اروي هذا الكتاب واذنت لك ان تنقله عني وقول الراوي اخبرنا
فلان اجازة ليس معناه الا هذا كانه يقول اخبرني انه يروي الكتاب الفلاني واذن لي في نقله
عنه فانا انقله عنه بهذا الطريق هذا هو الذي يتجه في الاجازة ولا يتجه غيره وقد يشبه هذا
بما اذا كتب وصيته وقال للشخص اشهد علي بما في هذا المكتوب قال محمد بن نصر من ائمة اصحابنا
له ان يشهد عليه بما فيه والرواية اولى بالجواز من الشهادة واذا تقرر جواز الاجازة من حيث
الجملة فنقول هي عند التفصيل انواع الاول ان يجيز لمعين في معين اي يقول اجزت لك الكتاب
الكتاب الفلاني او ما اشتملت فهرستي هذه فهذا اعلا انواع الاجازة وزعم بعضهم انه لا خلاف
في جوازها وان الخلاف انما هو في غير هذا النوع من الاجازة والصحيح ان الخلاف يطرقها ايضا
الثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل اجزت لك او لكم جميع مسموعاتي فالخلاف في هذا النوع اقوى
واكثر والجمهور على تجويزه الثالث ان يجيز لغير معين في غير معين مثل اجزت للمسلمين
او لمن ادرك حياتي فقد منعه جماعة وجوزه الخطيب وغيره وجوز القاضي ابو الطيب
الاجازة لجميع المسلمين من كان منهم موجودا عند الاجازة والاجازة لغير معين بمعين مثل
اجزت جميع المسلمين ان يرووا عني الكتاب الفلاني اقوى من الاجازة لغير معين بغير معين مثل
اجزت جميع المسلمين ان يرووا عني جميع مروياتي الرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل
اجزت لمحمد بن خالد الدمشقي وفي وقته ذلك جماعة مشتركين في هذا الاسم والنسب ثم لا يعين
المجاز له منهم او يقول اجزت لفلان ان يروي عني كتاب السنن وهو يروي جماعة من كتب
السنن المعروفة بذلك وليس ثم قرينة عهد ولا غيرها ترشد الى المراد من ذلك فهذه اجازة
فاسدة لا فائدة لها وليس من هذا القبيل ما اذا اجاز جماعة مسمين معينين بانسابهم
والمجيز جاهل باعيانهم فان هذا غير قادح كما لا يقدح عدم معرفته به اذا حضر شخصه
في السماع منه وان اجاز للمسلمين المسمين في الاجازة ولم يعرفهم باعيانهم ولا بانسابهم ولم يعرف
عددهم ولا يتصفح اسماءهم واحدا فواحدا قال ابن الصلاح فينبغي ان يصح ذلك ايضا كما يصح سماع
من حضر مجلسه للسماع منه وان لم يعرفهم اصلا ولا عددهم ولا تصفح اشخاصهم الخامس
الاجازة المعلقة بشرط مثل اجزت لمن يشاء فلان ونحو ذلك وهو كالنوع الرابع ففيه جهالة
وتعليق بشرط وقد افتى ابو الطيب بانه لا يصح وعلل بانه اجازة لمجهول فصار كقوله اجزت
بعض الناس وقال ابو يعلى بن الفراء وابو الفضل بن عمروس المالكي يجوز ذلك واذا قال

اجزت لمن شاء فهو مثل اجزت لمن شاء فلان بل هذه اكثر جهالة وانتشارا من جهة تعليقها بمشيئة
من لا يحصر عددهم ثم هذا فيما اذا اجاز لمن شاء الاجازة منه له فان اجاز لمن يشاء الرواية عنه فهذا اولى
بالجواز من حيث ان مقتضى كل اجازة تفويض الرواية بها الى مشيئة المجاز له فكان هذا مع كونه بصيغة التعليق تصريحا بما يقتضيه الاطلاق وحكاية للحال
لا تعليقا في الحقيقة ولهذا اجاز بعض اصحابنا في البيع ان يقول بعتك بكذا ان شئت فيقول قبلت
السادس الاجازة للطفل الصغير قال الخطيب سالت القاضي ابا الطيب هل يعتبر في صحة الاجازة
للطفل الصغير سنه او تمييزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه فقال لا يعتبر ذلك قال فقلت له
ان بعض اصحابنا قال لا تصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان يجيز للغائب عنه ولا يصح
السماع له واحتج الخطيب للصحة بان الاجازة انما هي اباحة المجيز للمجاز له ان يروي عنه
والاباحة تصح للعاقل وغير العاقل السابع الاجازة للمعدوم اي مثل ان يقول اجزت
لمن يولد لفلان وقد اجازها ابو يعلى ابن الفراء من الحنابلة وابو الفضل بن عمروس من المالكية
والخطيب من اصحابنا قال ابن الصباغ ومن اجازها اعتقد ان الاجازة اذن في الرواية
لا محادثة والصحيح وهو الذي استقر عليه راي القاضي ابي الطيب انها لا تصح لان الاجازة في
حكم الاخبار جملة بالمجاز كما تقدم فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا تصح اجازته اما من الاجازة
للمعدوم عطفا على الموجود مثل اجزت لك ولولدك وعقبك ما تناسلوا وهو اقرب الى
الجواز من الاول ولهذا اجازه الاصحاب في الوقف ولم يجوزوا الاول وقد فعل هذا ابو بكر بن ابي داود
السجستاني فانه سئل الاجازة فقال قد اجزت لك ولاولادك ولحبل الحبلة يعني من لم
يولد بعد الثامن اجازة ما لم يسمعه المجيز ولم يتحمله فيما مضى ليرويه المجاز له اذا تحمله
المجيز بعد ذلك قال ابن الصلاح ينبغي ان يبنى ذلك على ان الاجازة في حكم الاخبار بالمجاز جملة
او هي اذن فان جعلت في حكم الاخبار لم يصح اذ كيف يخبر بما لا خبر عنده منه وان جعلت اذنا
بني على الخلاف في تصحيح الاذن في باب الوكالة فيما لم يملكه الاذن الموكل بعد مثل ان يوكل
في بيع العبد الذي يريد ان يشتريه وقد اجاز ذلك بعض اصحابنا والصحيح بطلان هذه الاجازة
العاشر اجازة المجاز مثل اجزت لك مجازاتي ورواية ما اجيز لي روايته وقد منع من ذلك
بعض المتاخرين والصحيح جوازه وقد كان الفقيه الزاهد نصر المقدسي يروي بالاجازة عن
الاجازة حتى ربما والى بين اجازات ثلاث في روايته للحادي عشر الاذن في الاجازة مثل ان
يقول له اذنت لك ان تخبر عني من شئت وهذا فرع لم ار من ذكره ولكنه وقع في عصرنا
هذا وسالني بعض المحدثين عنه والذي يتجه انه يصح كالوكالة وكل عني ويكون مجازا من جهة
الاذن وينعزل المادون له في ان يجيز بموت الاذن كما ينعزل الوكيل بموت الموكل واذا
قال اذنت لك ان تجيز عني فلانا كان اولى بالجواز من اذنت ان تخبر عني من شئت **قال**
الثالثة لا يقبل المرسل خلافا لابي حنيفة ومالك ش المرسل عند جمهور

المحدثين هو ان يترك الراوي ذكر الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم كقول
سعيد بن المسيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كما اذا سقط واحد قبل التابعي كقول
من روى عن ابن المسيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيسمى منقطعا وان سقط اكثر
سمي معضلا وعند الاصوليين المرسل قول من لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم سواء كان تابعيا ام تابعي التابعين والى يومنا هذا فتفسير الاصوليين
اعم من تفسير المحدثين اذا عرفت ذلك فقد اختلف في المرسل والذي استقر عليه المرسل اراء جماهير
الحفاظ الجهابذة الحكم بضعفه وسقوط الاحتجاج به ونقله مسلم رضي الله عنه في صدر الصحيح
عن قول اهل العلم بالاخبار وقال بقبوله مالك وابو حنيفة وكذا احمد في اشهر الروايتين
عنه وجمهور المعتزلة واختاره الامدي ثم غلا بعض القائلين بكونه حجة فزعم انه اقوى من
المسند والشافعي رضي الله عنه صدر القائلين برد المراسيل الا انه نقل عنه انه قبل بعضها في
اماكن قال القاضي رضي الله عنه ونحن لا نقبل المراسيل مطلقا ولا في الاماكن التي قبلها فيها الشافعي
حسما للباب والقول بمذهب الشافعي هو اختيار الامام وصاحب الكتاب قال الامدي وفصل
عيسى بن ابان فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومن هو من ائمة النقل مطلقا
وهذا هو اختيار ابن الحاجب حيث قال ان كان من ائمة النقل قبل والا فلا واية النقل يدخل فيهم
الصحابة والتابعون وتابعو التابعين وهذا اختصار حسن وليس مذهبنا مغايرا
لراي ابن ابان كما توهمه بعض الشارحين ومن امثلة المراسيل احتجاج المخالفين بحديث ابي
العالية ان رجلا ضريرا دخل المسجد فوقع في حفرة في المسجد فضحك من كان خلف النبي
صلى الله عليه وسلم فقال من ضحك منكم فليعد الوضوء والصلاة فنقول الراوي ابو العالية تابعي
والمرسل عندنا لا حجة فيه فان قلت روى الشافعي عن مالك عن الزهري عن سعيد وابي سلمة
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود فلا شفعة وهذا قد احتج
به الشافعي وهو سيد المنكرين للمراسيل قلت ستعرف ان مراسيل سعيد عندنا
مقبولة لكونها مسانيد وكذا مراسيل ابي سلمة بن عبد الرحمن وهذا الحديث قد روي بهذا
الاسناد مسندا فرواه ابو عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني وابو قتيبة وعبد الملك الماجشون
عن مالك عن الزهري عن سعيد وابي سلمة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قاله **قال**
لنا ان عدالة الاصل لم تعلم فلا تقبل قيل الرواية تعديل قلنا قد يروى عن غير العدل قيل اسناده
الى الرسول صلى الله عليه وسلم يقتضي الصدق قلنا بل السماع قيل الصحابة ارسلوا وقبل قلنا
لظن السماع ش الدليل على رد المرسل ان عدالة الاصل غير معلومة فلا تكون روايته مقبولة
لان رواية المجهول مردودة فان قيل روايته عنه مع اخفاء اسمه تعديل ولا يكون ملبسا
غاشا قلنا لا نسلم ويسند هذا المنع ان العدل قد يروي عن غير العدل كما اجاب في الكتاب
وللقائل ان يقول انما يروي عن غير العدل اذا صرح به ليعرف اما اذا ابهمه فذلك تلبيس

لا يجوز والاولى الجواب باحتمال انه ظنه عدالته وليس في نفس الامر كذلك ويجوز انه لو ظهر له لاقتضى
نظرنا اليه غير عدل بخلاف ما اقتضاه نظره فان قيل قول هذا العدل قال رسول الله صلى الله
عليه يقتضي انه علم او ظن انه قال والا لم يسنده اليه واذا صح انه قال لعمر فيقول قلنا قول
الفرع قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقتضي الجزم بان الرسول صلى الله عليه وسلم قال ولا شك
في ثبوت احتمال انه لم يقله والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب قادح في عدالة الراوي فلا بد
لا بد من صرف هذا اللفظ عن ظاهره وليس المراد قولهم المراد اني اظن ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قاله باولى من قولنا بل المراد اني سمعت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله وعلوا
انه لو صرح بهذا القدر لم يكن تعديلا هذا جواب المصنف وللقائل ان يقول لا نسلم انه قوله قال
يقتضي الجزم ولم قلتم انه لا يكفي الظن مسوغا لاطلاق هذه اللفظة ثم لا نسلم انه ليس احدهما
اولى لان قوله قال يقتضي اسناد القول لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي حمله على انه ظن ذلك
تبقية للاسناد بخلاف حمله على السماع اذ قد يسمع ويقطع بكذب من سمع منه ولا
يجوز له والحالة هذه ان يقول قال فحمله على ظن القول قال فلا بد من ضم الظن اليه قوله قيل
الصحابة احتج القائلون بالمراسيل بان الصحابة رضي الله عنهم ارسلوا عدة احاديث لم يصرحوا
فيها بالسماع من النبي صلى الله عليه وسلم بل قالوا قال وقبلها كل احد منهم والجواب انها
انما قبلت للظن الغالب القاضي بان الصحابي سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم والعمل
بالظن واجب وهذا في الحقيقة ليس بمرسل لان المرسل كما عرفت قول من لم يلق زيدا قال
زيد والصحابي لقي النبي صلى الله عليه وسلم **قال فرعان** الاول

المرسل يقبل اذا تاكد بقول الصحابي او فتوى اهل العلم قال امام الحرمين في البرهان ان
الشافعي لا يقول بشيء من المراسيل قال القاضي في مختصر التقريب انه قبل المرسل في بعض الاماكن
والحاصل ان قاعدة الشافعي رد المراسيل والمواضع المستثناة لم يقبلها لكونها مراسيل
بل لظن عضدها وقضى بكونها مسندة فكلام امام الحرمين صحيح وما ذكره القاضي ايضا
صحيح والمواضع المستثناة منها ما قد ذكره في الكتاب ان يعضده قول صحابي قال القاضي في
مختصر التقريب وفيه نظر فان الصحابي لا يحتج بقوله كغيره ومنها ان يعضده مذهب
العامة وهو المشار اليه بقوله في الكتاب فتوى اكثر اهل العلم قال القاضي فاما قوله ان عنيت
بالعامة الامة فكانك شرطت الاجماع في قبول المرسل واذا ثبت الاجماع استغنى عن المرسل
وان اردت مذهب العوام فانت اجل قدرا من ذلك اذ لا عبرة بخلافهم ولا وفاقهم وان
اردت معظم العلماء فمصير المعظم مع وجود الخلاف لا يصير ما ليس بحجة حجة **قلت**
والشافعي لم يرد الاجماع ولا قول العوام وانما اراد اكثر اهل العلم ولا شك ان الظن يقوى
عنده وكذلك قول الصحابي واذا قوي الظن وجب العمل به فالمرسل بمجرده ضعيف وكذا قول
اكثر

اكثر اهل العلم وحالة الاجتماع قد يقوم ظن غالب وهذا شان كل ضعيفين اجتمعا ومنها ان يرسله
راو اخر عن شيوخ الاول وضعفه القاضي بان كثرة المرسلين لا يدل على الصحة كما اذا روي
عن كثير من الضعفاء **قلت** وهو كالاول فان ما تقوى جماعة من الضعفاء على روايته
اقوى مما انفرد بروايته ضعيف واحد وكذلك الظن الحاصل بمسند والمرسل الذي عضده مرسل
اخر اقوى منه حالة التجرد فلا يلزم من عدم الاحتجاج باضعف الظنين عدم الاحتجاج
باقواها ومنها ان يسنده غير مرسله وكلام القاضي ان الشافعي يقول ذكر وان كان
المسند في تلك الرواية الموافقة للمرسل حجة لانه رد على الشافعي بان العمل حينئذ بالمسند
دون المرسل والامام في المحصول قال ان هذا ضعيف اذا لم تعم الحجة باسناده لكن في كلامه بعد
ذلك ما يخالف هذا فانه ذكر عن الحنفية ما اعترض به القاضي وعلى التقديرين فيه نظر اما
الاول فلما ذكره القاضي واما الثاني فلان الضعيف اذا انضم الى الضعيف لا يوجب العمل به لذا
ذكروه ولك ان تقول قد يحصل الظن بالضعيفين حالة اجتماعهما كما عرف ومنها ان يعلم
من المرسل انه لو نص لنص على من يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن
المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها كذلك قال ومن هذا حاله احببت مراسيله ولا
استطيع ان اقول ان الحجة تثبت بها كثبوتها بالمتصل **قلت** انظر ما احسن
كلام الشافعي حيث صرح بان المرسل لا يبلغ درجة المتصل وانما هذه الامور المستثناة توجب
ظنا فوق الظن المستفاد من المرسل المجرد فقد تقوم به الحجة ولكن يكون حجة دون حجة المسند
وقال الماوردي في باب الشفعة من الحاوي ان مرسل ابي سلمة بن عبد الرحمن عند الشافعي حسن
قال الثاني ان ارسل ثم اسند قبل وقيل لا لان اهماله يدل على الضعف
من اسند حدثنا اسناده غيره فلا شبهة في قبوله وهذا مما يكاد القطع الذكية ان يدعى فيه
القطع لكن القاضي في مختصر التقريب حكى عن بعض العلماء رد المراسيل انه ما لا يجب العمل به
وهذا كما ذكره القاضي ساقط من القول واما ان ارسله هو مرة واسنده اخرى فعبارة المصنف
كالصريحة في ان الكلام فيه وان فيه خلافا وعليه جرى الشارحون والخلاف فيه ثابت عن بعض
المحدثين ولكن الذي جزم به الامام واتباعه انه يقبل وما رايت المصنف خرج من طريقهم ولا
نعلم انه وقف على هذا الخلاف والذي عندنا ان مراده من شانه ارسال الاخبار اذا اسند
خبرا هل يقبل او يرد وهي مسالة ذات خلاف مشهور والاصح من قال لا يقبل بان اهماله ذكر
الرواة في الغالب يدل على ضعف الراوي ويكون سبره له حيانة وتدليسا فلا تقبل روايته
والكلام منع دلالة الاهمال على الضعف ونقول لعله اثر الاختصار او طرقه النسيان
واذا قلنا بالقبول وهو الراجح فقال الشافعي انما يقبل من حديثه ما قال فيه حدثني او
سمعت ولا يقبل ما ياتي فيه بلفظ موهم وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت

فلانا **قال الرابع** يجوز نقل الحديث بالمعنى خلافا لابن سيرين لنا ان الترجمة
بالفارسية جايزة فبالعربية اولى قيل يؤدي الى طمس الحديث قلنا لم تطابقا لم يكن ذلك
انقول الايمة الاربعة والحسن البصري وعدة من العلما على جواز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يزد
ولا نقص منه وساوى الاصل في الجلا والخفا لان الخطاب تارة يقع بالمحكم واخرى بالمتشابه
وغير ذلك لما لله تعالى فيه حكمة فلا يجوز تغييرها عن وضعها قال الايمة الاولى خلافه
وهذا ما نقله الامدي وغيره ونقل المازري ان مالكا قال لا ينقل حديث رسول الله صلى الله
عليه وسلم بالمعنى بخلاف حديث الناس وذهب محمد بن سيرين وجماعة من السلف الى وجوب
نقل اللفظ على صورته وهو اختيار ابي بكر الرازي ونقله امام الحرمين في البرهان عن معظم
المحدثين وشرذمة من الاصوليين وهم صاحب التحصيل فعزاه الى الشافعي رضي الله عنه
ونقله ابن السمعاني عن عبد الله بن عمر وجماعة من التابعين وعن ابي العباس احمد بن يحيى ثعلب
وفصل قوم فقالوا يجوز ابدال اللفظ بما يرادفه دون غيره والاول هو المختار وعليه الامام
والامدي والمتاخرون جميعا واحتج الجمهور باوجه احدها يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم
فاذا جاز ابدال العربية بالعجمية فابدالها بعربية اخرى اولى بالجواز ولا شك ان التفاوت بين العربية
وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية **قلت** وفيه نظر لان الترجمة بالفارسية
جوزت للحاجة وذلك لا يتعلق به استنباط واجتهاد بل هو من قبيل بيان المزوع بخلاف
تبديل لفظ الحديث او هو مناط اجتهاد واختلاف الالفاظ فيه مظنة اختلاف المعاني والوجه
الثاني قال الامام وهو الاقوى انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا هذه الاخبار عن
النبي صلى الله عليه وسلم ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا يكررون عليها فيه بل كما سمعوها
وتركوها وما رووها الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعذر روايتهم على
تلك الالفاظ والثالث ان الصحابة رضي الله عنهم ربما نقلوا القصة الواحدة بالفاظ
مختلفة وكتب الحديث تشهد بذلك ومن الظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكر تلك القصة
بجميع تلك الالفاظ بل الحق في بعضها قاطعون بذلك وكان هذا شايعا بينهم ذايعا غير منكر
من احد فكان اجماعا على نقل الحديث بالمعنى قال ابو المظفر ابن السمعاني ومما يدل على ذلك رواية
الصحابي المناهي عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل نهيه عن بيعتين في بيعة ونهيه عن المحاقلة
والمزابنة وحبل الحبلة والنجش وبيع حاضر لباد وغير ذلك وقوله قضى بالشاهد واليمين
والشفعة فيما لم يقسم فمعلوم ان الرواة لم يقصدوا الفاظه وهذه الاخبار وانما حكوا المعنى
والرابع انا نعلم ان الالفاظ خدم للمعاني وليست مقصودة بالذات الا في القران العزيز
لكونه معجزا والمعنى هو المقصود فاذا حصل تاما كاملا لم يضر اختلاف الالفاظ وليس
للمفسد ان يعترض على هذا بكلمات الاذان والتشهد والتكبير ولفظ النكاح والتزويج وغير
ذلك

ذلك مما تعبدنا فيه بالالفاظ لان الالفاظ مقصودة فيه مع المعاني وكلامنا حيث لا يكون
اللفظ مقصودا واحتج من منع نقل الحديث بالمعنى بان ذلك مؤد الى طمسه واندراسه
لان الراوي اذا اراد النقل بالمعنى كان غايته الاجتهاد في طلب الفاظ توافق الفاظ الحديث في تودية
معناها واهل العلم على اشد اختلاف في معاني الالفاظ وفهم دقايقها والوقوف على مواقعها
فيجوز ان يغفل عن بعض تلك الدقايق وينقله الى لفظ اخر غير دال على تلك الدقيقة ثم يتصل الخبر
بالطبقة الثانية وهو خال من تلك الدقيقة فينقلوه ايضا بالمعنى ويدعون منه ما ترك
الاول منه وهلم جرا حتى يقع التفاوت الكبير والجواب انه متى اخل بادنى شي لم يجز وخرج
المسالة عن صورتها لان الفرض انه لم يخل بشي بل اتى بالمطابق من كل وجه **فايدة**
سال بعضهم عن الفرق بين هذه المسالة والمسالة المتقدمة في فصل الترادف في جواز اقامة
احد المترادفين مقام الاخر وزعم ان لا فارق وزعم ان الامدي لم يذكر تلك المسالة فظن اكتفاوه
بهذه عن تلك وهذا عندي سوال من لم يتبحر من الاصول في الجامع بين المسالتين وان
تخيل ان الراوي بالمعنى ادا قام احد المترادفين مقام الاخر تتحد المسالة من هذه الجهة فنقول
تلك المسالة امر لغوي وهي اعم من ان يقع مطلقا في كلام راوي الحديث او غيره فالمانع
في تلك يقول اللغة تمنع منه مطلقا ولا يتعرض الى ان الشرع هل يمنع منه اولا وهذه امر
شرعي خاص وهو رواية حديث النبي صلى الله عليه وسلم والمانع منه يقول لا يجوز
للاحتياط فيه وهذا سوا جوزته اللغة ام منعته **قال الخامسة**
ان زاد احد الرواة وتعدد المجلس قبلت وكذا ان اتحد وجاز الذهول على الباقين ولم يغير
اعراب الباقي وان لم يجز الذهول لم يقبل وان غير الاعراب مثل في اربعين شاة نصف
شاة طلب الترجيح فان زاد مرة وحذف اخرى فالاعتبار بكثرة المرات من الراوي فان قصاعدا
اذا اتفقا على رواية خبر وانفرد احدهما بزيادة فاما ان يكون المجلس متعددا او متحدا فان
كان متغايرا قبلت الزيادة لعدم الامتناع وذكره صلى الله عليه وسلم الكلام في احد المجلسين
بدون زيادة وفي الاخرى بها والراوي مقبول القول فقبلت وان كان المجلس متحدا فالذين لم
يرووا الزيادة اما ان يكونوا عددا لا يجوز ان يذهلوا عما يضبطه الواحد وليسوا اكذلك فان
كان الاول لم تقبل الزيادة وان كان الثاني فتلك الزيادة اما ان لا تغير اعراب الباقي او تغير فان لم
تغير قبلت عند المصنف والامدي وقال الامام تقبل الا ان يكون الممسك عن الزيادة اضبط من
الراوي لها وان لا يصرح بنفيها فان صرح وقع التعارض وقال بعضهم لا يقبل مطلقا
وان غيرت الاعراب كما لو روى راو في اربعين شاة شاة وروى الاخر نصف شاة فالحق
عند الجمهور منهم الامام واتباعه انها لا تقبل ويتعارضان وخالف ابو عبد الله البصري
لنا انه حصل التعارض لان احدهما اذا روى شاة فقد رواه بالرفع والاخر اذا روى نصف
شاة فقد رواه بالجر والرفع والجر ضدان فوجب المصير الى الترجيح ونقل امام الحرمين

في البرهان من غير تعرض لهذه الشروط عن الشافعي وسائر المحققين قبول الزيادة من الراوي الموثوق
به وقال بعضهم ان تساوى الساكت وراوي الزيادة في العدد قبلت وان كان الساكت اكثر فلا
وقد سكت المصنف عما اذا لم نعلم هل تعدد المجلس او اتحد قال الامدي وحكمه حكم المتحد واولى
بالقبول نظرا لاحتمال التعدد ومن امثلة ذلك حديث ابن عمر في صدقة الفطر رواه جماعة من
الثقات امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نخرج صدقة الفطر صاعا من شعير او صاعا من
تمر وروى سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر وزاد او صاعا
من قمح وحديث ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من شرب من اناء من ذهب او فضة فانما
يجرجر في جوفه نار جهنم ثم روى يحيى بن محمد الجاري ثنا زكريا بن ابراهيم بن عبد الله بن مطيع عن
ابيه عن جده عن ابن عمر هذا الخبر وزاد فيه او اناء فيه شيء من ذلك وهذا كله فيما اذا كان
راوي الزيادة ثقة اما اذا كان ضعيفا فذاك مردود الرواية ثم ان صاحب الكتاب ذكر
فرعا وذيل المسئلة وهو فيما اذا زاد الراوي الواحد مرة ولم يرو تلك الزيادة غير تلك
المرة اي وكان المجلس الذي اسند اليه الزيادة والنقصان متحدا والاعراب متحدا فالاعتبار
بكثرة المرات لان حمل الاقل على السهو اولى من حمل الاكثر عليه قال الامام وان تساويا قبل
الزيادة ومثال الاول ان سفيان بن عيينة روى عن طلحة بن يحيى بن طلحة بن عبد الله عن
عمته عائشة بنت طلحة عن عائشة رضي الله عنها قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقلت انا خبانا لك حيسا فقال اما اني كنت اريد الصوم ولكن قربيه اسنده عنه هكذا
الشافعي رضي الله عنه ورواه شيخ يقال له عمر و محمد بن عمرو بن العباس الباهلي عن
سفيان وزاد فيه واصوم يوما مكانه قال احمد هذه لفظة كان ابن عيينة رواها في
الحديث اخر عمره لا يدري اهي محفوظة او شيء وقع في لفظه وقال الشافعي سمعت سفيان
عامة مجالسه لا يذكر فيه ساصوم يوما مكانه ثم عرضته عليه قبل موته بسنة فاجاب
فيه ساصوم يوما مكانه

قال الكتاب الثالث في الاجماع

وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر
من الامور اقول الاجماع لغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وقال صلى الله عليه وسلم
لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق ايضا يقال اجمعوا على كذا اي صاروا ذا جمع
كما البن واتمر اذا صار ذا لبن او تمر وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف فقوله اتفاق جنس والمراد
به الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل او في الكل وقوله اهل الحل والعقد والمراد
به المجتهدين فصل يخرج منه من ليس كذلك كالعوام اذ لا عبرة بوفاقهم ولا خلافهم
ويخرج ايضا بعض اهل الحل والعقد وقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم احتراز عن
اتفاق المجتهدين من الامم السالفة فانه وان قلنا بان اجماعهم حجة فهو احد المذهبين

للاصوليين

للاصوليين واختيار الاستاذ ابي اسحق كما حكاه عنه الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع فليس
الا لكلام الامة لاجماع الذي هو دليل شرعي يجب العمل به الان وذاك وان وجب العمل به فيما
مضى على من مضى لكن نسخ حكمه بعد مبعث النبي صلى الله عليه وسلم وقوله على امر من الامور
يشمل الاحكام الشرعية كحل النكاح وحرمة قتل النفس بغير حق واللغوية ككون الفاء للتعقيب
ولا نزاع في هذين ويشمل ايضا العقليات كحدث العالم وهو كذلك خلافا لامام الحرمين
وخلافا للشيخ ابي اسحق الشيرازي في كتابه اصول الدين كحدث العالم واثبات النبوة لا جزئياته
كجواز الرؤية فانه وافق على الاجماع في مثلها حجة ويشمل الدنيويات ايضا كالاراء والحروب
وتدبير امور الرعية وفيه مذهبان المختار منهما وجوب العمل فيه بالاجماع وفي التعريف
نظر من جهة اشعاره بعدم انعقاد الاجماع الى يوم القيامة ولم يقل بذلك احد من المعترفين
فكان ينبغي تقييده بعصر من الاعصار ومن جهة انه لو لم يكن في العصر الا مجتهد واحد فقوله
اجماع وتعبير المصنف بالاتفاق يدفع ذلك اذ حقيقة الاتفاق ان يكون من اثنين فصاعدا
ولعل المصنف اختار ان ذلك ليس باجماع وهو مذهب مشهور منقدح لان الادلة انما
دلت على عصمة الامة فيما اجمعوا عليه فلا بد من صدق الاجماع والاجماع هو الاتفاق
والاتفاق لا بد ان يكون من اثنين **قال** وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول في
بيان كونه حجة وفيه مسائل الاولى قيل محال كاجتماع الناس في وقت واحد على ماكول
واجيب بان الدواعي مختلفة ثم وقيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز اختفاء
واحد وخموله ورجوعه قبل فتوى الاخر واجيب بانه لا يتعذر في ايام الصحابة فانهم كانوا
محصورين قليلين اقول انما بدا بالكلام في امكانه وامكان الاطلاع عليه لتوقف الاحتجاج
لتوقف الاحتجاج به على ذلك وقد ذهب بعض الى ان الاجماع محال لان اجتماع الخلق
على شيء واحد ممتنع عادة كما يمتنع اجتماعهم على ماكول واحد في وقت واحد وربما
قال بعضهم كما ان اختلاف العلماء في الضروريات محال كذلك اتفاقهم في النظريات محال والجواب
والجواب ان الدواعي مختلفة ثم اي في الماكول بخلاف الاحكام لامكان اجتماعهم على
معرفة برهان او امارة وذهبت طائفة من المعترفين بامكان الاجماع الى تعذر الاطلاع
عليه وهو رواية عن الامام احمد حكاها الامدي وغيره وقال انما استبعد وقوعه
ولم يقل يتعذر الاطلاع عليه واحتجوا بانتشار العلماء مشرقا ومغربا قالوا فكيف يعرف
موافقة من في اقاصي المشرق لمن في اطراف المغرب قالوا وايضا يجوز خفاء واحد
وخمول ذكره بحيث لا يعرف انه مجتهد قالوا ويحتمل ايضا كذبه مخافة من سلطان
جائر او مجتهد ذي منصب ويبطن اقتضى خلاف معتقده قالوا ويحتمل ايضا ان
يرجع قبل فتوى الاخر فلا يبرحان مختلفين ولا يقع الاتفاق قالوا فاحتمال الخفاء والخمول
يمنع معرفة اعيانهم ولا بد منها واحتمال الكذب يمنع معرفة اعيانهم ولا بد منها

ما غلب على ظنه ولا بد منه والاحتمال الاخير بنفي معرفة اجتماعهم في وقت واحد ولا بد منه ايضا
واجاب في الكتاب بان ذلك لا يتعذر في ايام الصحابة فانهم كانوا محصورين قليلين وقضية هذا
الجواب انه لا طريق الى معرفته في زمن غيرهم قال الامام وهو الانصاف ومنهم من اجاب بانهم وان
كانوا كثيرين بحيث لا يمكن الواحد ان يعرفهم باعيانهم فانه يعرف بمسافهة بعضهم والنقل المتواتر
عن الباقين بان ينقل من اهل كل قطر من يحصل التواتر بقولهم عن فتيه من المجتهدين مذاهبهم
وخمول المجتهد بحيث لا يعرفه اهل بلدته مستحيل عادة فوضح امكان الاطلاع على اجماع من عدا
الصحابة وحكم اجماع الصحابة في كونه حجة هذا قول الجمهور وقالت الظاهرية ان الاجماع مختص بالصحابة
وهو رواية عن احمد **قال الثانية** انه حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج
لنا وجوه الاول انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين في الوعيد حيث
قال ومن يشاقق الرسول الاية فتكون محرمة فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما قيل
رتب الوعيد على الكل قلنا بل على كل واحد والا لغى ذكر المخالفة قيل الشرط في المعطوف عليه
شرط في المعطوف قلنا لا وان سلم لم يضر لان الهدى دليل التوحيد والنبوة قيل لا اوجب
تحريم كل ما غاير قلنا يقتضي لجواز الاستثناء قيل السبيل دليل الاجماع قلنا حمله على
الاجماع اولى لعمومه قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مومنين قلنا حينئذ تكون المخالفة
المشاقة قيل بترك الاتباع راسا قلنا الترك غير سبيلهم قيل لا يجب اتباعهم في فعل المباح
قلنا كاتباع الرسول صلى الله عليه وسلم قيل المجمعون اثبتوا بالدليل قلنا خص النص فيه قيل
كل المومنين الموجودين الى يوم القيامة قلنا بل في كل عصر لان المقصود العمل ولا عمل في
القيامة ش اتفق اكثر المسلمين على ان الاجماع حجة شرعية يجب العمل به على
كل مسلم وخالف في ذلك الشيعة والخوارج والنظام ونقل ابن الحاجب ان النظام لا يحيل الاجماع
وهو خلاف نقل الجمهور عنه وقد صرح الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع بانه لا يحيله وهو صحيح
النقلين واعلم ان النظام المذكور هو ابو اسحق ابراهيم بن سيار النظام كان ينظم الخرز بسوق
البصرة وكان يظهر الاعتزال وهو الذي ينسب اليه الفرقة النظامية من المعتزلة لكنه
كان زنديقا وانما انكر الاجماع لقصده الطعن في الشريعة وكذلك انكر الخبر المتواتر مع خروج
رواته عن حد الحصر هذا مع قوله بان خبر الواحد قد يفيد العلم فاعجب لهذا الحبر لان
وانكر القياس كما سياتي ان شاء الله تعالى وكل ذلك زندقة لعنه الله وله كتاب في نصر التثليث في
التوحيد وانما اظهر الاعتزال خوفا من سيف الشرع وله فضائح عديدة والذي قاله طعن في
الشرع بعد المطهر وليس هذا موضع بسطها واستدل المصنف على حجية الاجماع من
ثلثة اوجه الاول الاية واول من تمسك بها امامنا الشافعي رضي الله عنه قال الشيخ ابو اسحق في
شرح اللمع روي ان الشافعي قرا القران ثلاث مرات حتى وجد هذه الاية وهو قوله تعالى ومن
يشاقق

يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا وجه الحجة انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم واتباع غير سبيل
المومنين في الوعيد في قوله نوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم تحريم اتباع غير سبيل المومنين
لانه لو لم يكن محرما لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو مشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم اذ الجمع
بين الحرام ونقيضه لا يحسن في وعيد ولاجله يستقبح ان زنيت وشربت الماء عاقبتك فاذا ثبت
حرمة اتباع غير سبيلهم واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم ثبت
حجية الاجماع لان سبيل الشخص ما يختاره من قول او فعل او اعتقاد وقد اعترض الخصم على
هذا الدليل بوجوه الاول انه رتب الوعيد على الكل اي على المجموع فليست متابعة سبيل
غير المومنين محرمة على الاطلاق بل كونها محرمة مشروطة بمشاقة الرسول وخرج عن هذا مثل
ان زنيت وشربت الماء عاقبتك لان شرب الماء غير محظور لا مطلقا ولا بشرط الزنا وجوابه
ان الوعيد انما رتب على كل واحد منهما كما ادعيناه والا يلزم ان يكون ذكر المخالفة وهي قوله ويتبع
غير سبيل المومنين لغوا فلا يحتاج الى المخالفة والثاني ان المشاقة وحدها مستقلة في ترتيب الوعيد
واللغو محال في كلام الله تعالى الوجه الثاني سلمنا انه لا يقتضي المنع من اتباع غير سبيل المومنين
لا بشرط المشاقة لكن لا بد فيها من شرط اخر وهو تبين الهدى لانه تعالى شرط في مشاقة الرسول
تبين الهدى ثم عطف عليها متابعة غير سبيل المومنين فيجب ان يكون تبين الهدى شرطا فيها ايضا
لان ما كان شرطا في المعطوف عليه يجب ان يكون شرطا في المعطوف والالف واللام في الهدى للعموم
فيلزم ان لا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المومنين الا عند تبين جميع انواع الهدى ومن جملة
انواع الهدى دليل الاجماع وعلى هذا التقدير لا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة اذ يستغنى بحصول دليل
الاجماع عن الاجماع وجوابه منع كون جميع ما كان شرطا في المعطوف عليه شرطا في المعطوف
انما يقتضي التشريك في بعض الاحكام دون بعض ولو سلمنا ان الشرط في المعطوف عليه شرط في
المعطوف لم يضر لان الهدى المشروط في حصول الوعيد عند مشاقة الرسول هو الدليل الدال
على التوحيد والنبوة لا ادلة الاحكام الفرعية واذا لم يشترط تبين دلايل المسائل الفرعية في حصول
الوعيد على مشاقة الرسول لم يشترط في حصوله على اتباع غير سبيل المومنين والا لم تكن الجملة
الثانية مشروطة بما شرط في الاولى بل بشرط لم يدل عليه الدليل اصلا الوجه الثالث سلمنا
حرمة المخالفة في الجملة لكن لا نسلم ان قوله ويتبع غير سبيل المومنين يوجب تحريم جميع ما غاير
سبيلهم بل يوجب حرمة البعض ودليل ذلك ان كلا من لفظ غير ولفظ سبيل مفرد
لا عموم له ولا يلزم من حرمة بعض ما غاير سبيلهم حجية الاجماع لجواز ان يكون
ذلك هو الايمان وشبهه مما لا خلاف في حرمة المخالفة فيه والجواب انهما يقتضيان
العموم لما فيهما من الاضافة وقد تقرر ان المفرد المضاف يعم ويدل عليه هنا صحة الاستثناء

فنقول الا سبيل كذا وجواز الاستثناء من لوازم العام كذا قرروه ولكن ان تنازع في عموم غير وامثالها
كبعض وجزء واخص مع تسليم ان المفرد يعم وذلك لان غير لسبب للتعريف وقد يقال ان العموم
تابع للتعريف ويبعد كل البعد ان يعم من قول القايل اخذت جز المال وبعضه انه اخذ جميعه
بل قد يقال ان اخذه المال جميعه تكون مناقضا لهذا اللفظ لان الجزء والبعض صريحان في خلافه
وللبحث فيما بينها عليه مجال وقد اجاب الامام بجوابين اخرين احدهما انه لو حملنا الاية على سبيل
واحد وهو غير مذكور في الاية صارت مجملة بخلاف ما اذا حملناه على العموم وحمل كلام الله تعالى
على ما هو اكثر فايدة اولى والثاني ان ترتيب الحكم على الاسم مشعر بكون المسمى علة له فكانت علة
التوعد كونه تابعا لغير سبيل المومنين فيلزم عموم الحكم لعموم هذا المقتضي الوجه الرابع ان
السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي ولا شك انه غير مراد ههنا فتعين حمله على المجاز
وهو اما الدليل الذي اجمعوا على الحكم لاجله او نفس الاجماع والاول اولى فان بين الدليل الذي
يدل على ثبوت الحكم وبين الطريق الذي يحصل فيه المشي مشابهة قوية فانه كما ان الحركة البدنية
في الطريق المسلوك توصل البدن الى المطلوب فكذا الحركة الذهنية في مقدمات ذلك الدليل توصل
الذهن الى المطلوب والمشابهة احدى جهات حسن المجاز واذا كان كذلك فانما يجب الاخذ بالدليل
الذي لاجله اجمعوا لا باجماعهم وجوابه ان السبيل يطلق على الاجماع ايضا اذ لا نزاع في ان اهل
اللغة يطلقون لفظ السبيل على ما يختاره الانسان لنفسه من قول وعمل وقد قال تعالى قل
هذه سبيلي وقال ادع الى سبيل ربك واذا كان مجازا ظاهرا في الاجماع حمل عليه دون
غيره من مجازاته لظهوره فيه وللعموم فانه الاجماع اذ الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد
والدليل انما يعمل به المجتهد الوجه الخامس سلمنا دلالة الاية على وجوب اتباع سبيل
المومنين لكن لا في كل شيء لان المومنين اذا اتفقوا على فعل شيء من المباحات فلو وجب اتباع
سبيلهم في كل الامور لزم التناقض لانه يجب عليهم فعله من حيث انهم فعلوه ولا يجب
لحكمهم بعدم وجوبه واذا لم يكن اتباعهم واجبا في كل شيء فانما يجب في السبيل الذي صاروا به
مومنين ويدل عليه ان القايل اذا قال اتبع سبيل الصالحين وجوابه انها تدل على اتباعهم
في كل شيء لجواز الاستثناء كما عرفت وقولك يلزم اتباعهم في فعل المباحات قلنا هب ان هذه
صورة خصت لما ذكرت من الضرورة فيبقى حجة فيما عداها ويلزم من قولكم انما يجب
اتباعهم فيما صاروا به مومنين ان تكون مخالفة سبيل المومنين هي المشاقة فانه لا معنى
لمشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم الا ان يترك الايمان فلو حمل على ما ذكرت لزم التكرار
الوجه السادس سلمنا حظر اتباع غير سبيلهم لكن لا نسلم وجوب اتباع سبيلهم
وقولكم لا واسطة بينهما غير مسلم فبينهما واسطة وهي ترك الاتباع اصلا فلا يتبع لا سبيل
غيرهم ولا سبيلهم والجواب ان ترك الاتباع ايضا مطلقا اتباع لغير سبيلهم لان
سبيلهم

سبيلهم الاخذ بمقالتهم وترك الاخر غير سبيلهم فيه حرمة متابعة غير سبيل المومنين
ويلزم منه وجوب المتابعة وهو المدعى الوجه السابع سلمنا انه يجب اتباعهم لكن لا في كل
شيء بدليل انه لا يجب في فعل المباح كالاكل والشرب وقد تقدم هذا لكن لا في كلام صاحب الكتاب
والجواب انه لقيام الدليل على وجوب متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم فانه كما اخرج منه
المباح يخرج من متابعة سبيل المومنين ايضا الوجه الثامن الدليل انه لا يجب المتابعة
في كل الامور لان اجماعهم انما يكون عن دليل فسبيلهم ليس اثباته باجماعهم بل بذلك الدليل وهذا
واضح فالاخذ باجماعهم مخالفة لسبيلهم فوجب ان لا يجوز وظهر انه لا يجب المتابعة في
كل الامور والجواب انهم لما اثبتوا الحكم بدليل غير الاجماع فقد فعلوا امرين اثباته بالدليل
وتمسكهم بالاجماع والاية كما دلت على وجوب المتابعة في كل الامور لزم ولت الصورتين
لكن ترك العمل بمقتضاها في احدى الصورتين لانعقاد الاجماع على انه لا يجب علينا الاستدلال
بما استدل به اهل الاجماع فيبقى العمل بها في الباقي الوجه التاسع سلمنا وجوب اتباعهم في
جميع الامور ولا يلزم حجية اجماع اهل العصر لان المومنين كل الموجودين الى يوم القيامة
بدليل انه جمع محلى بالالف واللام وحينئذ الحجة في اجماع كل المومنين لا مومني العصر الواحد
والجواب انه انما المراد مومنو العصر لان المقصود من الاجماع انما هو العمل به واذا كان
المراد كل المومنين الى يوم القيامة لتعذر العمل به لانه لا عمل الى يوم القيامة لانتفاء التكليف
اذ ذاك **قال** رحمه الله الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
عدلهم يجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا كبيرة وصغيرة بخلاف تعديلنا قيل العدالة فعل
العبد والوسط فعل الله تعالى قلنا الكل فعل الله تعالى على مذهبنا قيل عدول وقت الشهادة
قلنا حينئذ لا مزية لهم فان الكل يكونوا كذلك ش الوجه الثاني من الاوجه الدالة على حجية الاجماع
قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس اخبر الله تعالى بان هذه
الامة وسط والوسط من كل شيء خياره واعدله فيكون الله تعالى قد عدل هذه الامة واخبر
عن خيريتها فلو قدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بهذا الوصف فيجب عصمتهم عن الخطا
كبيرة وصغيرة في قول وفعل لان تعديلهم من الله تعالى وهو عالم بالسر والعلانية فلو
كان منهم عاص لما عدله بخلاف تعديلنا فانه مبني على ظننا وما ادى اليه نظرنا مع احتمال خلافه
في نفس الامر فان قلت الاية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف
كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض ونحن نحملها
على الامام المعصوم قلت لا نسلم انها متروكة الظاهر قوله لانها تقتضي كون كل واحد
منهم عدلا قلنا لما ثبت انه لا يجوز اجراوه على ظاهره وجب ان يكون المراد امتناع خلو الامة
عن العدول وقوله نحمله على الامام المعصوم قلنا قوله جعلناكم امة وسطا صيغة جمع

لحمله على الواحد خلاف الظاهر هذا كلام الامام سوالا وجوابا وقد يقال لا نسلم قول الامام
لا نسلم انها متروكة الظاهر قوله لما ثبت انه لا يجوز اجرا اللفظ على ظاهره الى اخره وهو سوال
قوي ويمكن ان يقال في جوابه ان الخصم ادعى ان ظاهر الاية موضوع اللفظ وهو تعديل كل
واحد وهو غير مراد والامام اجاب بمنع كونها متروكة الظاهر ومراد الامام بظاهرها غير
مراد الخصم بقوله لا نسلم انها متروكة الظاهر يعني بالمعنى الذي نعنيه نحن بالظاهر وقوله
لما ثبت انه لا يجوز اجرا اللفظ على ظاهره الذي عنيتموه انتم وظاهرها عند الامام ان الامة لا
تخلو عن العدل وهو غير موضوع اللفظ وظاهرها عند الخصم موضوع اللفظ وهذا اقصى
ما يقال في الجواب وقد قيل مثله وان انصفنا ما ادعى بعض الباحثين المتاولين من اهل السنة
ان ظاهرها هو المعنى الذي اول عليه لانه لما ثبت ان اجرا اللفظ على موضوعه ممتنع وجب
حمله على ذلك المعنى فكان هو الظاهر ومثل هذا قول الملك المتغلب في حال قهره وسطوته على عدوه
الخسيس انا نوقك وندى عليك قال فان ظاهر هذا اللفظ المتبادر الى الفهم غير ما هو موضوعه
فليس كل ما هو موضوع اللفظ يكون هو ظاهره وكذلك قولك رايت اسدا يرمي بالنشاب
ليس ظاهره الا المجاز وهو غير الموضوع الحقيقي فقد تقرر كلام الامام فان قلت سلمنا ان الاية
ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شي خياره وبدل عليه وجهان الاول ان العدالة
من فعل العبد اذ هي عبارة عن ادا الواجبات واجتناب المحرمات وقد اخبر الله تعالى انه جعلهم
وسطا فاقتضى ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى فظهر ان العدالة غير الوسط والثاني سلمنا انه
تعالى عدلهم لكن يعدلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم يومئذ
لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الادا لا حالة التحمل وذلك مما لا نزاع فيه
قال الامة تصير معصومة في الاخرة واما في الدنيا فلم قلتم انهم كذلك قلت اما ان
الوسط من كل شي خياره فقال تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم لولا تسبحون اي اعدلهم
وقال عليه السلام خير الامور اوسطها اي اعدلها وقال اهل اللغة الوسط العدل قال الجوهري
وكذلك وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا واما ما ذكرتموه فالجواب عن الاول انه باطل على
مذهبنا بل الكل من فعل الله تعالى قلت ثم ان العدالة كما مر في تعريفها ليست عبارة عما ذكر
بل هي ملكة في النفس وما ذكر تتحقق تلك الملكة به والملكة من فعل الله تعالى وعن الثاني والية
اشار في الكتاب فانا حينئذ لا مزية لهم اذ جميع الامم عدول في الاخرة فلو كان المراد صيرورتهم
عدولا في الاخرة لم يبق في هذه الاية تخصيص لامة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه المزية والفضيلة
وايضا فكان يقول سيجعلكم لا جعلناكم وقد عرض للاعتراض كلامان احدهما لا نسلم انه يلزم
من عدم صدور المحظور عنهم كون قولهم حجة فرب صالح لا يرتكب معصية جاهل لا يسمع
بقوله في الشريعة ولا يقطع والثاني ان العدالة لا تنافي صدور الخطا غلطا وقد يرد هذا بان
العدالة التي لا تنافي صدور الخطا غلطا هي تعديلنا اما العدالة من الله تعالى فتنافي ذلك والله
نقل

اعلم **قوله الثالث** قال عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا ونظايره فانها وان لم
تتواتر لكن القدر المشترك بينها متواتر ... هذا الدليل ساقط من كثير من النسخ ولذلك لا نجد ه
متروكا في بعض الشروح وهو احتجاج على السنة وقد قال الامدي السنة اقرب الطرق في اثبات كون
الاجماع قاطعا وتقريره انه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تجتمع امتي على الخطاء وانه قال لا تجتمع
على ضلالة وهذان اللفظان لا نجدهما عند المحدثين نعم روى ابو داود من حديث ابي مالك الاشعري
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله اجاركم من ثلاث خلال ان لا يدعوا عليكم نبيكم فتهلكوا
جميعا وان لا يظهر اهل الباطل على اهل الحق وان لا تجتمعوا على ضلالة وسنده جيد وروى معان
ابن رفاعة عن ابي خلف الاعمى عن انس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان امتي لا تجتمع
على ضلالة الحديث اخرجه ابن ماجه ومعان ضعفه ابن معين وغيره وقال السعدي وابو حاتم
الرازي ليس بحجة وقال ابن حبان استحق الترك وقال الازدي لا يحتج بحديثه ولا يكتب واما ابو خلف
فكذبه ابن معين وقال ابو حاتم منكر الحديث ليس بالقوي وروي عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا يجمع الله هذه الامة على ضلالة ابدا الحديث رواه الترمذي وقال غريب
من هذا الوجه قلت وفي اسناده سليمن ابن سفيان وهو ضعيف عند المحدثين
وقد اختلف اصحابنا في كيفية التمسك بالسنة على الاجماع فقالت طايفة هذه الاخبار وان لم
يتواتر واحد منها لكن القدر المشترك منها متواتر وهو عصمة الامة عن الخطاء وهذه طريقة
المصنف والامام استبعد ادعا التواتر المعنوي من هذا الخبر وقال لا نسلم بلوغ مجموع هذه
الاخبار الى حد التواتر ولو سلم فالتواتر انما وقع في مطلق تعظيم هذه الامة لا في تعظيم ينافي
الاقدام على الخطاء وما ذكره الامام اولا صحيح وهو الذي ارتضاه القاضي في مختصر التقريب قال
ادعا الاضطرار في هذه المسالة تعريك من الجد عن الانصاف وتوسيع دعوى الضرورة في كثير من
المعاني واما قوله التواتر انما وقع في مطلق التعظيم لا الخاص ولقايل ان يقول من تامل الاحاديث
واحدا واحدا عرف ان كلا منها يدل على هذا التعظيم وانها كلها مشتركة في المعنى مختلفة
الاسانيد وسلكت طايفة طريقة اخرى قال القاضي وهي الاولى وهي انا قد علمنا قطعا
انتشار احتجاج السلف في الحث على موافقة الامة واتباعها والزجر عن مخالفتها بهذه
الاخبار التي ذكرناها قال القاضي وما ابدع مبدع في العصر الخالية بدعة الا وبخه علما
عصره على ترك الاتباع وايثار الابتداع واحتجوا عليه بالالفاظ التي قدمناها قال وهذا
ما لا سبيل الى جحده وقد تحقق ذلك في زمن الصحابة والتابعين ومن بعدهم ولم
يظهر احد قبل النظام مطعنا في الاحاديث فلولا انهم علموا قطعا صدق الرواة لوجب
في مستقر العادة ان يبدوا ضربا من المطاعن في الاخبار هذا كلام القاضي ولقايل ان
يقول اما ان السلف كانوا يوبخون على ترك الاتباع وايثار الابتداع فمسلم واما

انهم كانوا يحتجون على ذلك بالالفاظ المتقدمة فغير مسلم فلم تكن هذه الطريقة سليمة عن الاعتراض
وقال الامام لم ينقل احاد الاجماع المنعقد بصحيح القول دليلا ظنيا بل منهم من نفا كونه دليلا
بالا صالة ومنهم من جعله قاطعا واما امام الحرمين فانه لما لم يرض في السمعيات قاطعا على ان الاجماع
واجب الاتباع وسلك طريقا احترعها فقال الطريق القاطع على انه حجة قاطعة انا نقول الاجماع
صورتان نذكرهما ونذكر السبيل المرضي في اثبات الاجماع في كل واحدة منهما احديهما ان يصادف
علما العصر على توافرهم واطراف الحطة واوساطها مجمعون على حكم مظنون والذي فيه
مضطرب فنعلم والحالة هذه ان اتفاقهم ان وقع فلا يحمل على وفاق اعتقاد انهم وجريانهم
على منهاج واحد فان ذلك مع تطرق وجوه الامكان واطراد الاعتياد يستحيل بل يستحيل
اجتماع العقلاء على معقول واحد مقطوع به في اساليب العقول اذا كان لا يتطرق اليه
الا بانضمام نظر وسبر فكر وذلك لاختلاف الناظرين في نظرهم فاذا كان حكم العادة هذا في النظري
القطعي فما الظن بالنظري الظني الذي لا يعرض فيه قطع فاذا تقرر اطراد الاعتياد بحيل
الى اجتماعهم على ورى الظن فاذا الفيناهم قاطعين بالحكم لا يرجمون فيه رايا ولا يرددون
قولا فنعلم قطعا انهم اسندوا الحكم الى شي سمعي قطعي عندهم ثم لا يبعد سقوط النقل فيه
والصورة الثانية اذا اجمعوا على حكم واسندوه الى الظن وصرحوا به فهذا اجماع حجة
قاطعة والدليل عليه انا وجدنا العصبة الماضين والائمة المنقرضين متفقين على تبكيت
من خالف اجماع علما الدهر فلم يزالوا ينسبون المخالف الى المروق والحادة والعقوق ولا
يعدون ذلك امرا هينا بل يرون الاستجرا على مخالفة العلماء ضلالا بينا واجماعهم هذا
مع الانصاف كالقطع ومحل الظن عند نظر العقل فاذا التحق هذا باجماعهم قطعا في حكم مظنون
قطع به اجمعون من غير تردد في ظن فلكن الاجماع على تبكيت المخالف وتعنيفه مستند
قاطع شرعي ولا يبعد ان يكون ذلك بعض الاخبار التي ذكرناها تلقاها من تلقاها
من فلق في رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم بقراين الاحوال قصد النبي صلى الله عليه وسلم
في انتصاب الاجماع حجة ثم علموا ذلك وعملوا به واستمروا على القطع بموجبه ولم
يهتموا بنقل سبب قطعهم فقد تقرر انتصاب الاجماع دليلا قاطعا وبرهانا ساطعا هذا
كلام امام الحرمين وحاصله انه تعود اتفاق الجمع العظيم على الحكم الواحد يستحيل ان لا يكون
لدلالة وامارة فان كان لدلالة كان الاجماع كاشفا عن ذلك الدليل وحينئذ يجب اتباع الاجماع
لان مخالفته تكون مخالفة لذلك الدليل وان كان لامارة فقد راينا الاولين قاطعين بالمنع عن
مخالفة هذا الاجماع فلولا اطلاعهم على قاطع يمنع من مخالفتهم هذا الاجماع لاستحال اتفاقهم على
المنع من مخالفته قال الامام وهذه الدلالة ضعيفة جدا لاحتمال ان يقال انهم انما اجمعوا على
الحكم لا لدلالة ولا لامارة بل لشبهة وكم من المبطلين مع كثرتهم وتفرقهم شرقا وغربا قد
اتفق

اتفق كلمتهم لاجل الشبهة سلمنا الحصر فلم لا يجوز ان يكون لامارة تفيد الظن قوله راينا السلف
مجمعين على المنع من مخالفة هذا الاجماع وهذا يدل على اطلاعهم على قاطع مانع من مخالفة هذا
الاجماع قلنا لا نسلم اتفاق السلف على ذلك سلمناه لكنك لما جوزت حصول الاجماع لاجل الامارة
فلعلهم اجمعوا على المنع من مخالفة الاجماع الصادر عن الامارة وقد تعصبوا في هذا الاجماع
لامارة اخرى فان قلت انهم لا يتعصبون في الاجماع الصادر عن الامارة وقد تعصبوا في هذا
الاجماع فدل على ان هذا الاجماع لم يكن عن امارة قلت اذا سلمت انهم لا يتعصبون في الاجماع
الصادر عن امارة فقد بطل قولك انهم منعوا عن مخالفة هذا الاجماع هذا اعتراض الامام وهو
واضح والنظر فيه يطول والذي يظهر لي وهو معتمدي فيما بيني وبين الله تعالى ان الظنون الناشئة
عن الامارات المزدحمة داء العارض مع كثرتها تودي الى القطع وان على الاجماع ايات كثيرة من
الكتاب واحاديث عديدة من السنة وامارات قوية من المعقول ينتج المجموع من ذلك ان الامة
لا تجتمع على خطا وحصل القطع به من المجموع لا من واحد بعينه **قال** والشيعة
عولوا عليه لاشتماله على قول الامام المعصوم ❊ تقدم ان الشيعة انكروا كون الاجماع
الذي هو اتفاق المجتهدين من الامة حجة واعلم انهم مع ذلك عولوا عليه واحتجوا به لكن لا لكونه
قول المجتهدين من الامة والا لتناقض قولهم بل لكونه مشتملا على قول الامام المعصوم اذ
عندهم ان كل زمان لا يخلو عن امام معصوم يجب نصبه وعلى التقدير بين تمني اتفق
المجتهدين فلا بد من موافقة الامام لهم والا لم يوجد اتفاق اهل الحل والعقد واذا وجد
اتفاق قول الامام معهم كان حجة لا من حيث هو بل بواسطة قول الامام المعصوم ولما كان
مذهبهم في ان كل زمان لا يخلو عن امام معصوم يجب نصبه ظاهر التهافت واضح الفساد
والاشتغال بتبيين بطلانه من وظايف علم الكلام لم يشتغل صاحب الكتاب برده
قال الثالثة قال مالك اجماع اهل المدينة حجة لقوله عليه السلام
ان المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف ❊ ذهب الاكثرون الى ان البقاع لا تؤثر في كون
الاقوال حجة وذهب مالك بن انس رحمه الله الى ان اجماع اهل المدينة حجة فمنهم من قال
انما اراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم ومنهم من قال اراد بذلك اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال ابن الحاجب الصحابة والتابعين وقيل محمول على المنقولات المشتهرة
كالاذان والاقامة دون غيرها وذهب الى الحمل على هذا القرافي في شرح المنتخب وقرب
الامام مذهب مالك وقال ليس يستبعد كما اعتقده جمهور اهل الاصول
ولا ينبغي ان يخالف في ذلك ان اراد به ترجيح روايتهم على رواية غيرهم وكانوا من الصحابة
لانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل ولا ريب في انهم اخبر باحوال النبي صلى الله عليه وسلم
وهذا ضرب من الترجيح لا يدفع ولا ينبغي ان يظن ظان ان مالكا رضي الله عنه يقول
باجماع اهل المدينة لذاتها في كل زمان وانما هو من زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم الى زمان

مالك لمن شرح دار العلم واثار النبي صلى الله عليه وسلم بها اكثر واهلها بها اعرف اذا عرف هذا
فقد استدل على حجية اهل المدينة بما صح وثبت من قوله صلى الله عليه وسلم انما المدينة كالكير
تنفي خبثها وتنصع طيبها والاستدلال بهذا كما ذكر المصنف لان الحمل على الخطا متعذر لانا
نشاهد صدور الخطاء من بعض سكانها وكونها من اشرف البقاع لا يوجب عصمة ساكنيها واذا
تقرر انه لا اثر للبقاع علم ان اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة غير
حجة خلافا لمن زعم ذلك من المنتمين الى الاصول قال القاضي في مختصر التقريب فانما صاروا الى
ذلك لاعتقادهم تخصيص الاجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد موطن الصحابة ما خرج منها
الا الشذوذ منهم انتهى فلا يظن الظان ان القايل بذلك قال به في كل عصر **قال**
الرابعة قالت الشيعة اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وهم علي وفاطمة وابناها رضي الله عنهم لانها لما نزلت لف عليه
السلام عليهم كساء وقال هولاء اهل بيتي ولقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به
لن تضلوا كتاب الله وعترتي قالت الشيعة اجماع اهل البيت حجة وقالوا ايضا كما نقله الشيخ
ابو اسحق في شرح اللمع قول علي وحده حجة واستدل على الاول بالكتاب والسنة والمعنى
اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فقد
نفى عنهم الرجس والخطا رجس فيكون منفيا عنهم واهل البيت هم علي وفاطمة وابناها الحسن
والحسين رضي الله عنهم لانه كما روى الترمذي لما نزلت هذه الاية لف النبي صلى الله عليه وسلم
عليهم كساء وقال هولاء اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا واما
السنة فما روى الترمذي واخرج مسلم في صحيحه معناه من قوله صلى الله عليه وسلم اني تارك
فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي واما المعنى ولم يذكره المصنف فان اهل
البيت مهبط الوحي والنبي صلى الله عليه وسلم منهم وفيهم فالخطا عليهم ابعد ولم يذكر المصنف
الجواب عما استدلوا به والجواب عن الاية انا وان سلمنا انتفا الرجس في الدنيا فلا نسلم ان
الخطا رجس ومنهم من اجاب بان ظاهر الاية في ازواجه عليه السلام لان ما قبلها وما
بعدها خطاب معهن لقوله تعالى وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى قال
الامام ويجري هذا مجرى قول الواحد لابنه تعلم واطعني انما اريد لك الخير ومعلوم ان هذا
القول انما يتناول ابنه فكذلك ههنا وهذا الجواب وان اتضح من جهة المعنى واعتضد بما في
المحصول والاحكام وغيرهما من كتب الاصول من ان ام سلمة قالت للنبي صلى الله عليه وسلم الست
من اهل البيت فقال بلى ان شا الله فيبعده من جهة الخبر ما في صحيح مسلم من ان ام سلمة قالت
وقد لف النبي صلى الله عليه وسلم عليهم الكسا وانا معهم يا رسول الله قال انك الى خير وفي الترمذي
قالت انت على مكانك وانت الى خير ومن المعنى ان الكاف والميم لا تكون الا للمذكر والجواب عن
الحديث

الحديث انه من باب الاحاد ولا يجوز عندهم العمل بها في الفروع فضلا عن الاصول ولو كان
قطعيا فانما يقتضي وجوب التمسك بمجموع الكتاب والعترة لا بقول العترة وحدهم والجواب
عن المعنى انه باطل بزوجاته عليه السلام فانهن شاهدن اكثر احواله مع ان قولهن وحده
غير حجة والله اعلم وقد نقل عدم المصنف ان الشيعة من منكري الاجماع لا يقال
انكر اصل الاجماع والجواب ان الاجماع المصطلح انكروه من اصله وما اعترفوا به ليس منه
وان حصل وفاق بقية الامة لاهل البيت احتجوا به لا لوفاق بقية الامة بل لاجل العترة
بما قلناه لم يعترفوا بشي منه وما قالوه لم يوافقهم عليه وقد سبقت الاشارة الى هذا في
قوله والشيعة عولوا عليه **قال الخامسة** قال القاضي ابو حازم
اجماع الخلفا الاربعة حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي
وقيل اجماع الشيخين حجة لقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ذهب القاضي ابو
خازم من الحنفية بالخا المعجمة وكذا احمد بن حنبل في احدى الروايتين الى ان اجماع الخلفا الاربعة
ابي بكر وعمر وعثمان وعلي حجة مستدلين بما رواه احمد وابو داود وابن ماجه وصححه الترمذي
والحاكم في المستدرك وقال على شرطهما من قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين
المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ الحديث فان قيل هذا عام في كل الخلفاء
الراشدين قيل المراد الاربعة لقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة من بعدي ثلثون سنة ثم تصير
ملكا عضوضا وكانت مدة الاربعة هذه كذا قيل والصحيح ان المكمل لهذه العدة الحسن بن علي رضي
الله عنهم وكانت مدة خلافته ستة اشهر بها تكملت الثلاثين ولكن الحسن رضي الله عنه
لم تتسع مهلته ولم تبرز اوامره ولا عرفت طريقته لقلة المدة وذهب بعضهم الى ان اجماع
الشيخين وحدهما حجة لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رواه
رواه احمد بن حنبل وابن ماجه والترمذي وقال حسن وذكره ابن حبان في صحيحه واجاب
الامام عن الحديثين بالمعارضة لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهو حديث
ضعيف واجاب الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع بان ابن عباس خالف جميع الصحابة في خمس مسايل
انفرد بها وابن مسعود انفرد باربع مسايل ولم يحتج عليهم احد باجماع الاربعة **قال**
السادسة يستدل بالاجماع فيما لا يتوقف عليه كحدوث العالم ووحدة الصانع لا كاثبات
الاجماع وان كان حجة لكن لا يستدل به على جميع الاحكام بل على بعضها وهو ما لا يتوقف ثبوت
حجية الاجماع على ثبوته فلا يستدل بالاجماع عليه والا فيلزم الدور وقد مثل صاحب الكتاب للاول
بحدوث العالم ووحدة الصانع اي ان ثبوت الاجماع لا يتوقف على هذين لجواز معرفة الاجماع قبل
حدوث العالم ووحدة الصانع والمثال غير صحيح وقد قال الاسفرايني وغيره من الشراح ان كون الاجماع
المصطلح عليه حجة متوقف على وجود المجتهدين الذين هم المجتهدون من الامة المحمدية ولا يصير الشخص

من هذه الامة الا بعد معرفة وجود الصانع وحدوث العالم فوضح ان الاجماع موقوف على معرفة
هذين ولكن يمتنع توقف حجية الاجماع على وجود المجمعين اذ هو حجة وان لم يجمعوا
ومثال الثاني واليه الاشارة بقوله لا كاثبات الصانع واثبات كونه متكلما والنبوة
فان الاجماع يتوقف على ذلك اذ ثبوته بالكتاب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على
وجود الصانع وعلى كونه متكلما وعلى النبوة فلو اثبتنا وجود الصانع والنبوة بالاجماع
لزم الدور لتوقف ثبوت المدلول على ثبوت الدليل

قال الباب الثاني

في انواع الاجماع وفيه مسائل الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم احداث ثالث والحق
ان الثالث ان لم يرفع مجمعا عليه جاز والا فلا مثاله ما قيل في الجد مع الاخ الميراث للجد وقيل
لهما فلا سبيل الى حرمانه ش كان هاهنا امنا فشتان الجد انه كان من حسن الوضع تاخير هذا
الباب عن الذي بعده وهو الثالث في شرائط الاجماع والثانية ان الاجماع شيء واحد ليس تحته
انواع لكنه اراد بالانواع ما لا يكون اجماعا عند طائفة دون اخرى وما هو اجماع بالاتفاق
ثم غرض الفصل انه اذا اختلف اهل العصر في مسألة على قولين هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث
وفيه ثلاث مذاهب الاول المنع مطلقا وعليه الجمهور والثاني الجواز مطلقا وعليه طائفة من الحنفية
والشيعة واهل الظاهر والثالث وهو الحق عند المتاخرين وعليه الامام واتباعه والامدي ان الثالث
ان لزم منه رفع ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول اذا مات رجل وخلف اخوة
وجدا ذهب بعض العلماء الى الاشتراك وذهب الباقون الى سقوط الاخوة بالجد فلو قال قائل باسقاط
الجد بالاخوة لم يجز لانه رافع لامر مجمع عليه مستفاد من القولين المتقدمين وهو ان الجد
اما منفردا او مشاركا للاخوة فلو اسقطنا الجد فقد رفعنا امرا مجمعا عليه وهذا المثال سبق
المصنف بذكره الامام والامدي وغيرهما وهو صحيح وان صح ما نقله ابن حزم الظاهري من ذهاب
بعضهم الى انفراد الاخ بالمال لان الاجماع وقع بعد ذلك على خلافه ومن امثلته ايضا الجارية
الثيب اذا وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا قديما قال بعضهم يمنع الرد وقال اخرون يردها مع
العقر فالقول بالرد مجانا ثالث كذا صوره الامدي في الثيب وابن الحاجب في البكر فان قلت كيف
قال الشافعي رضي الله عنه ومالك والليث في الثيب بالرد مجانا قلت لم يثبت تكلم جميع
الصحابة في المسألة بل كان القولان ممن تكلم فيها فقط ولو فرض كلام جميعهم فلا نسلم استقرار
رايهم على قولين وهذا الفرض على تقدير صحة اختلاف الصحابة على هذا الوجه فان المنقول
ان عمر رضي الله عنه قال بالرد مع الارش وان عليا رضي الله عنه قال بعدم الرد وهذا الاختلاف
ليس بين جميع الصحابة بل قد روي عن زيد بن ثابت مثل قولنا ثم ان المنقول عن عمر وعلي لم يصح
والذي ابداه الله وقد وقفت على اسانيد وردت بذلك عنهما فرايتها كلها ضعيفة واصلها الرواية
عن علي وهي منقطعة لانها من رواية علي بن الحسين وهو لم يدرك جده ومثال الثاني وهو ما لم يرفع
عليه

عليه ولم ينقل له في الكتاب قيل يجوز فسخ النكاح باحد العيوب الخمسة وقيل لا يجوز بشيء منها
فالقول بالفسخ بالبعض دون البعض ليس رافعا لما اجمعوا عليه بل هو موافق لكل من القولين
في بعض ما قاله ومثاله ايضا قيل يحل اكل متروك التسمية سهوا وعمدا وقيل لا يحل لا
سهوا ولا عمدا فالقول بالحل في السهو دون العمد جائز **قال** قيل اتفقوا على عدم
الثالث قلنا كان مشروطا بعدمه فزال بزواله قيل وارد على الواحد قلنا لم يعتبر فيه
اجماعا ش احتج الجمهور وهم المانعون مطلقا بوجهين احدهما ان اختلافهم على قولين اجماع
على انه يجب الاخذ باحدهما ولا يجوز العدول عنهما وتجويز القول الثالث مبطل لذلك فكان
مبطلا للاجماع وذكر المصنف في الجواب ان اتفاقهم على وجوب الاخذ باحد القولين وعدم جواز
غيرهما مشروط بعدم حدوث ثالث فاذا حدث ثالث انتفى شرط الاتفاق على وجوب الاخذ
باحد القولين وامتناع الثالث واعترض الخصم على هذا الجواب بانه وارد على الواحد اذ
الشبهة قائمة بعينها فيه فيقال انما وجب المصير الى الاجماع على القول الواحد بشرط ان لا
يظهر الثاني فاذا ظهر فقد زال شرطه فيجوز القول بخلافه واجيب عنه بان الاحتمال وان كان
قائما في الاجماع على القول الواحد لكنهم منعوا فيه من احداث ما يخالفه وجزموا بوجوب
الاخذ به دائما بخلاف ما اذا اختلفوا على قولين فلم يقطعوا بنفي الاحتمال المذكور فليس لنا
ان نحكم عليهم بالتسوية وههنا كلامان احدهما ان في صحة وقوع الشرط عدم احداث الثالث
في الاجماع على احد القولين نظر ومن نقل ذلك والثاني انه مبني على انه لا يجوز حدوث اجماع
بعد اجماع سابق على خلافه وقد ذهب ابو عبد الله البصري الى جوازه لكنه لا يقع وقال الامام انه الاولى
كما سياتي **قال** قيل اظهاره يستلزم تخطئة الاولين واجيب بان المحذور وهو
التخطئة في واحد وفيه نظر ش الوجه الثاني للذاهب الى الثالث انما يجوز لو امكن كونه حقا
ولا يمكن ذلك الا ان يكون القولان باطلين ضرورة ان الحق واحد وحينئذ يلزم
اجماع الامة على الخطأ واجيب بان المحذور هو تخطئة الامة في حكم واحد اجمعوا عليه
كثبوت حظ الجد مثلا في الميراث اما تخطئة كل فريق في حكم فلا محذور فيه قال صاحب
الكتاب وفيه نظر ووجهه انه اذا اخطات كل الامة في شيئين كل شطر في شيء دخل تحت
عموم قوله لا تجتمع امتي على الخطأ ومن خطأ كل فريق في قول فقد خطأ كل الامة وهذا النظر
له اصل مختلف فيه وهو انه هل يجوز انقسام الامة الى شطرين كل شطر مخطئ في مسألة والاكثر
على انه لا يجوز واختار الامدي جوازه واعلم ان الجواب من اصله لم يذكره الامام بل قال هذا الاشكال
غير وارد على القول بان كل مجتهد مصيب فانه لا يلزم من حقية احد الاقسام فساد الباقي
سلمنا لكن لا يلزم من القول بالذهاب الى القول الثالث كونه حقا لان المجتهد يعمل بما اداه اليه

اجتهاده وان كان خطا في نفس الامر ولكان يقول على هذا اذا كان المذاهب الثالث يعلم انقسام الامة الى شطرين والعرض علمنا ان الثالث يستلزم التخطية وانها ممتنعة فقد علم ان الذهاب الى الثالث خطا ولا ندعي انه **قال الثانية** اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدهم التفصيل والحق ان نصوا بعدم الفرق او اتحاد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز لانه رفع مجمع عليه والا جاز والا يجب على من ساعد مجتهدا في حكم مساعدته في جميع الاحكام لعلك تقول ما الفرق بين هذه المسئلة والتي قبلها مع ان القول بالتفصيل احداث لقول ثالث و يعتضد بان الامدي لم يفرد هذه المسئلة بالذكر بل ذكرها في ضمن تلك وحاصل ما ذكره القرافي في الفرق ان هذه المسئلة مخصوصة بما اذا كان محل الحكم متحدا والشرح ان اهل العصر اذا لم يفصلوا بين مسئلتين بان ذهب بعضهم الى الحل فيهما والاخرون الى التحريم فيهما واراد من بعدهم الفصل فهذا يقع على اوجه احدها ان ينصوا على عدم الفرق بان يقولوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في كل الاحكام او في الحكم الفلاني فانه لا يجوز الفصل بينهما وكلام الكتاب يوهم ان الخلاف جار فيه وصرح به الجاربردي وهو صحيح وان انكره طوائف من شارحي الكتاب فقد حكاه القاضي ابو بكر في مختصر التقريب والارشاد قال واحتج قايله بان الاجماع على منع التفرقة ليس باجماع على حكم من الاحكام فلا معول عليه لكنه كما قال القاضي غلط ومراغمة لما قاله الائمة صريحا وقوله ليس من الاحكام باطل لانهم اذا اجمعوا على منع الفصل فقد اجمعوا على منع التحريم واحدهما مع التحليل في الاخرى وبالعكس وهذا تعرض لحكم نفيا واثباتا والثاني ان لا ينصوا على ما ذكر بل نعلم اتحاد الجامع بين المسئلتين فذلك جار مجرى النص على عدم الفرق مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى وانما جمعوا بينهما من حيث انه انتظمهما حكم ذوي الارحام قال الامام فهذا مما لا يسوغ خلافهم فيه بتفريق ما جمعوا بينهما الا ان هذا الاجماع منحط عن ساير الاجماعات في القوة وذهب بعض الناس الى الخلاف فيه والثالث واليه الاشارة بقوله والا جاز ان لا يكون كذلك فقال لا يجوز الفرق والحق جوازه وقوله والا يجب اشارة الى الدليل عليه اي لو لم يجز لكان الدليل هو انه وافقه في مسئلة ويلزم على ذلك ان من وافق مجتهدا في مسئلة الدليل توافقه في كل المسايل وهو باطل ويلزم منه سد باب الاجتهاد **فايدة** ظاهر كلام الامام والمصنف جريان الخلاف وان الحق قول بعضهم لا يقتل المسلم بالذمي ولا يصح بيع الغايب وقول بعضهم يقتل ويصح جريان خلاف وانه هل يجوز الفصل فيقال يقتل المسلم بالذمي ولا يصح بيع الغايب او العكس وبه يشعر ايراد القاضي في مختصر التقريب وصرح الامدي بنفي الخلاف في ذلك وما اقتضاه كلام الامام غير بعيد لان التفصيل فيه يؤدي الى تخطية كل الامة اذ يلزم

خطائهم في جواز قتل المسلم بالذمي وخطا الشطر الاخر في منع بيع الغايب وقد تقدم ان الاكثرين منعوا انقسام الامة الى فرقتين كل فرقة خاطية في مسئلة وقد يقال لا يلزم من الذهاب الى التفصيل كونه حقا في نفس الامر بل يكفي ان يكون في ظن المجتهد كذلك وقد سبق هذا **قال** قيل اجمعوا على الاتحاد فلنا عين الدعوى قيل قال الثوري الجماع ناسيا يفطر والاكل لا قلنا ليس بدليل **قال** احتج من منع التفصيل مطلقا بان الامة اذا قال نصفها بالحرمة في المسئلتين وقال النصف الاخر بالحل فيهما فهذا اتفقوا على اتحاد الحكم في المسئلتين وانه لا فصل بينهما فيكون الفصل رد اللاجماع وجوابه انه عين الدعوى فقوله اتفقوا على انه لا فصل بينهما انهم نصوا على استوائهما في الحكم وهما مستويان في علة الحكم فليس كذلك لان النزاع ليس في هذا وان اراد ذلك لازمه فليس كذلك لانه لا يلزم من عدم التعرض لتحريم التفصيل الحكم بتحريمه واتحاد الحكم وهذا عين الدعوى واول المسئلة واحتج من اجاز الفصل مطلقا بانه وقع الا ترى الى ذهاب بعض العلماء الى ان الجماع ناسيا والاكل ناسيا يفطران وقال بعضهم لا يفطر واحد منهما ثم فرق سفيان الثوري رضي الله عنه فقال الجماع ناسيا يفطر والاكل لا لبعد النسيان في الجماع دون الاكل واضرب الامام عن الجواب عن هذا لوضوحه واجاب عنه المصنف بان قول الثوري ليس حجة علينا وقد يجاب ايضا بانهم لم ينصوا في هذه الصورة على عدم الفرق او اتحاد الجامع وبان قول الثوري بذلك لعله قبل استقرار المجمعين على القولين المطلقين **قال الثالثة** يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافا للصيرفي لنا الاجماع على الخلافة بعد الاختلاف وله ما سبق في المسئلة تتشعب ويشتد الخلاف فيها ان يقال هل يجوز ان يجمع على شيء سبق خلافه وذلك على حالين الاول ولا تعرض في الكتاب لها انه هل يجوز انعقاد الاجماع بعد اجماع على خلافه ذهب الاكثرون الى المنع وذهب ابو عبد الله البصري الى الجواز قال الامام وهو الاولى لانه لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرا عليه اجماع اخر ولكن لما اتفق اهل الاجماع على ان كل ما اجمعوا عليه فانه يجب العمل به في كل الاعصار امنا من وقوع هذا الجايز الثانية ان يختلف اهل العصر على قولين في المسئلة ثم يقع الاجماع على احدهما فللخلاف حالتان احدهما ان لا يستقر ولم يتعرض لها الامدي في الاحكام والجمهور على جواز وقوع الاجماع بعده وخالف ابو بكر الصيرفي كما اقتضاه اطلاق الامام وشيعته والثانية ان يستقر ومضى اصحاب الخلاف عليه مدة وفيه مسئلتان احدهما اذا اختلف اهل العصر على قولين فهل يجوز لاهل ذلك العصر بعينهم بعد استقرار الخلاف الاتفاق على احد القولين والمنع من المصير الى القول الاخر فيه خلاف ينبني على اشتراط انقراض العصر في الاجماع فان اشترطناه جاز بلا نظر والا ففيه مذاهب

احدها وهو اختيار الامام انه لا يجوز مطلقا والثاني وهو اختيار الامدي عكسه والثالث
يجوز ان كان مستندا اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليلا قاطعا المسئلة الثانية
اذا اختلفوا على قولين ومضوا على ذلك فهل يتصور انعقاد الاجماع الثاني اجماع العصر
الثاني بعدهم على احدهما حتى يمتنع المصير الى القول الاخر ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
واحمد بن حنبل والصيرفي وامام الحرمين والغزالي الى امتناعه واختاره الامدي وذهب
الجمهور الى الجواز وتبعهم ابن الحاجب اذا عرفت ذلك فاستدل المصنف على جواز وقوع الاجماع
بعد الاختلاف باتفاق الصحابة على امامة ابي بكر بعد اختلافهم فيها وهو دليل على المسئلة
الاولى ومثله الاستدلال باجماعهم على دفنه صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة بعد اختلافهم
ولكن يمنع ان كلا منهم كان جازما بمقالته وتقولنا كان اختلافهم على سبيل المشورة
ولم يستقر لاحد منهم الجزم بشي واستدل للمسئلة الثانية باتفاق التابعين على المنع من بيع امهات
الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه قوله وله ما سبق اي وللصيرفي ما سبق في منع احداث
قول ثالث وتقريره ان اختلافهم اجماع على جواز الاخذ باي قول كان فلو انعقد الاجماع الثاني
لامتنع الاخذ بما اجمعوا على جواز الاخذ به فلزم رفع الاجماع بالاجماع وجوابه ما سبق
انهم انما جوزوا بشرط ان لا يحصل اجماع والله اعلم واما اذا انتهى بك التفهم فيما اوردناه الى هنا
علمت ان المسئلة في كلام صاحب الكتاب غير مختصة بما اذا اجمع اهل ذلك العصر الذين اجمعوا
بعينهم بل هي اعم من المسئلتين ولم يعبر بتخصيص بعض الشارحين لها بالمسئلة الاولى مغتر في
باقتصار المصنف في الدليل على مثال وقع الاجماع في صورته بعد الاختلاف ممن حصل منهم الاختلاف

قال الرابعة الاتفاق على احد قولي الاولين كالاتفاق على حرمة بيع
ام الولد والمتعة اجماع خلافا لبعض المتكلمين والفقهاء لنا انه سبيل المومنين قيل فان
تنازعتم اوجب الرد الى الله قلنا زال الشرط قيل اصحابي كالنجوم قلنا الخطاب مع العوام الذين
في عصرهم قيل اختلافهم اجماع على التخيير قلنا زال لزوال شرطه اي مضى الكلام في تصور وقوع
الاجماع بعد الاختلاف والنظر الان في انه اذا وقع هل يكون حجة ولوقوعه حالتان احدهما
ان يقع من اهل العصر الثاني الاجماع على احد مقالتي اهل العصر الاول كوقوع الاجماع على منع
بيع ام الولد من التابعين بعد اختلاف الصحابة فيها وعلى ان نكاح المتعة باطل مع ان ابن عباس
رضي الله عنه كان يفتي بالجواز قال بعض الشارحين وفي المثالين نظر اما الاول فلمخالفة بعض الشيعة
ولا اعتداد بها واما كونه قولا للشافعي فليس كذلك اذ لم ينص على ذلك لا في القديم ولا في الجديد
وانما قيل ان في كلامه ميلا اليه وذهب معظم الاصحاب الى انه ليس فيه اختلاف قول
قال واما الثاني فلنقل المخالفة فيه من مر ولكان صح عنه ولا اعتداد بخلافه وفي شرح
المختصر يورد ان مراد المصنف بالمتعة التمتع بالحج وصرح بان عثمان كان ينهى عنه ثم صار
اجماعا

اجماعا انه جائز اذا عرفت ذلك فهذه الحالة هي مسئلة الكتاب والذي عليه المصنف تبعا للامام
والجمهور انه اجماع تقوم به الحجة ويحرم مخالفته وذهب كثير من الشافعية ومن المتكلمين والحنفية
الى خلافه لنا ان ما اجمع عليه اهل العصر الثاني سبيل المومنين فيجب اتباعه لقوله تعالى ويتبع غير
سبيل المومنين الاية احتجوا باوجه احدها قوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول
اوجب الرد الى كتاب الله والرسول عند التنازع فيحال الرد اليهما دون الاجماع واجيب بوجهين احدهما
وهو المذكور في الكتاب ان وجوب الرد مشروط بالتنازع والتنازع قد زال بحصول الاجماع فزال
وجوب الرد لزوال الاجماع فكان يجب رده ولا يجوز الاجماع شرطه وهو النزاع ولكان القول
الاجماع وجود النزاع قبل حصول الاجماع فكان يجب رده ولا يجوز الاجماع والثاني وهو حسن
ان الرد الى الاجماع رد الى الله والرسول صلى الله عليه وسلم وثانيها ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جوز الاخذ بقول كل منهم ولم يفصل بين ما يكون بعده اجماع
او لا فلو وجب الاخذ بقول اهل الاجماع للزم التخصيص واعلم ان هذا الحديث رواه ابن منده في
اماليه فروينا باسنادنا الى ابي عمرو عبد الوهاب بن منده انا ابي الامام ابو عبد الله محمد بن اسحق
بن منده انا ابو الحسن عمر بن الحسن بن عيسى عن الاعمش عن ابي سفيان عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل اصحابي في امتي مثل النجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وروى
نعيم بن حماد الخزاعي عن عبد الرحيم بن زيد العمي عن ابيه عن سعيد بن المسيب عن عمر مرفوعا سالت
ربي فيما اختلف فيه اصحابي من بعدي فاوحى الي يا محمد ان اصحابك عندي بمنزلة النجوم بعضها اضوا
من بعض فمن اخذ بشي مما هم عليه من اختلافهم عندي على هدى وهذا حديث قال فيه احمد لا يصح
ثم انه منقطع فان ابن المسيب لم يسمع من عمر شيا واجاب بان الخطاب ليس لجميع الصحابة ولا
المجتهدين منهم اذ ليس اتباع واحد منهم للاخر اولى من العكس فتعين ان يكون الخطاب مشافهة
للعوام الذين في عصر الصحابة واذا كان كذلك فقد انقرضوا فعوام العصر الثاني وخواصهم غير
مخاطبين بهذا الحديث ولم يذكر الامام هذا الجواب مع عدم جواز الاقتداء وذلك بعد انعقاد الاجماع
فوجب تخصيص محل الاجماع عنه والجامع بينهما تصحيح الاجماع المنعقد اخيرا ولكن يقول
على جواب المصنف خطاب المشافهة يعم كل العوام والالزام ان لا يكون مخاطبين وليس كذلك وعلى
جواب الامام انه اذا خص من العموم صورة لا يلزم تخصيص غيرها وهذا ذكره القرافي وقد
يقول من ينصر الامام اذا خصت صورة لمعنى وجد في صورة اخرى فليست على الخصوصية
واخرجت من العموم وتفرق من بعض القرافي بان الاقتداء بهم في القول الاخر وثالثها واليه
الاشارة بقوله اجماع على التخيير ان في ضمن اختلاف اهل العصر الاول الاتفاق على جواز الاخذ
بايهما اريد فلو انعقد الاجماع الثاني لتدافع الاجماعان واجاب بان اجماعهم على التخيير بين
القولين مشروط بان لا يحدث اجماع فاذا زال الشرط لحصول الاجماع زال المشروط وهو
التخيير الحالة الثانية ولم يسع الكتاب ان يختلف اهل العصر ثم يقع الرجوع منهم باعيانهم

فقيل ليس بحجة وقيل حجة يحرم مخالفته وهو مختار الامام لقوله ويتبع غير سبيل
المؤمنين وعلى كل باعتبار الاوجه المتقدمة ولحوبتها هنا **قال**
الخامسة اذا اختلفت الامة على قولين فماتت احدى الطائفتين يصير قول
الباقين حجة لانهم كل الامة ش اذا اختلفت الامة على قولين ثم ماتت احدى الطائفتين
او كفرت قال الامام واتباعه يصير القول الاخر مجمعا عليه لانه عند الموت والكفر يتبين
اندراج قول تلك الطائفة الاخرى تحت ادلة الاجماع لصيرورتهم حينئذ كل الامة وانما قلت
عند الموت ولم اقل بالموت لسؤال يورد فيقال يلزم ان يكون قول الناس حجة وجوابه
ان قولهم صار حجة عند الموت لانه اذ ذاك قول كل المؤمنين لا بالموت وقال الآمدي انه
لا يكون اجماعا ذكره في اخر المسئلة الثانية والعشرين **قال السادسة** اذا قال
البعض وسكت الباقون فليس باجماع ولا حجة وقال ابو علي اجماع بعدهم وقال ابنه هو
حجة لنا ربما سكت لتوقف او خوف او تصويب كل مجتهد قيل يتمسك بالقول
المنتشر ما لم يعرف له مخالف وجوابه المنع وانه اثبات الشيء بنفسه ش اذا قال بعض
المجتهدين قولا في المسائل التكليفية الاجتهادية وعرفه الباقون وسكتوا عن الانكار
فان ظهرت عليهم امارات الرضا بما ذهبوا اليه فهو اجماع بلا خلاف قاله القاضي عبد
الوهاب من المالكية والقاضي الروياني من اصحابنا وقضية ذلك انه ان ظهرت عليهم امارات
السخط لا يكون اجماعا بلا نزاع وكلام الامام كالصريح في ان الخلاف جار وان ظهرت امارات
السخط فانه قال السكوت يحتمل وجوها سوى الرضا وعد منها ان يكون في باطنه مانع
من اظهار القول قال وقد تظهر عليه قرائن السخط والاشبه ان هذا ليس من محل وان لم
تظهر عليهم شيء سوى السكوت ففيه مذاهب احدها انه ليس باجماع ولا حجة وبه
قال الغزالي والامام واتباعه ونقله هو والآمدي عن الشافعي لكن قال الرافعي المشهور عند
الاصحاب ان الاجماع السكوتي حجة لانهم لو لم يساعدوه لاعترضوا عليه وهل هو اجماع
او لا فيه وجهان وقال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع انه اجماع على المذهب والثاني انه اجماع
بعد انقراض العصر وبه قال ابو علي الجبائي والامام احمد وهو احد الوجهين عندنا
كما نقله الرافعي والثالث انه حجة وليس اجماعا وذهب اليه ابو هاشم ابن ابي علي وهو
المشهور عند اصحابنا كما نقل الرافعي وهل المراد بذلك انه دليل اخر من ادلة الشرع غير
الاجماع وانه ليس باجماع قطعي بل ظني للنظر مضطرب في ذلك ويؤيد الاول قول الماوردي
والقول الثاني انه لا يكون اجماعا قال الشافعي من نسب الى ساكت قولا فقد كذب عليه واقتضى
ان يكون الساكت لا ينسب اليه قول ولا ظنا ولا قطعا ونقضه الثاني قول ابي عمرو
بن الحاجب في المختصر الكبير هو حجة وليس باجماع قطعي والرابع ذهب اليه ابو علي بن
ابي هر

لم يكن

ابي هريرة ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا فاجماع لان الاعتراض على الحاكم ليس
من الادب فلعل السكوت كان لذلك وايضا فالحكم في المختلف فيه لا ينكر وينصر بحيث عليه بخلاف
الفتيا والخامس عكس ذلك لان الحكم انما يصدر بعد البحث والاتفاق بعد الكلام مع العلماء وتصويبهم
لذلك فاذا سكتوا عن الحكم جعل اجماعا واما الفتيا فلا احتياط فيها كالحكم وذهب الى هذا الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني استدل صاحب الكتاب على ما ذهب اليه هو وامامه من انه ليس باجماع
ولا حجة بان السكوت يحتمل وجوها سوى الرضا وهي كثيرة احدها انه كان في مهلة النظر
والثاني ان يكون في باطنه مانع من اظهار القول وهو الخوف والثالث ان يعتقد ان كل مجتهد
مصيب فلا يرى الانكار فرضا وقد ذكر هذه الاوجه الثلاثة الكتاب والرابع ربما رآه قولا سائغا لمن
اداه اليه اجتهاده وان لم يكن موافقا عليه والخامس ربما اراد الانكار ولكنه ينتظر فرصة
التمكن منه ولا يرى المبادرة اليه مصلحة والسادس انه لو انكر لم يلتفت اليه والسابع ربما
سكت لظنه ان غيره قام مقامه في ذلك وان كان قد غلط فيه والثامن ربما راى ذلك
الخطأ من الصغائر فلم ينكروا واذا احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل
الرضا علمنا انه لا يدل على الرضا لا قطعا ولا ظاهرا وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه لا ينسب
الى ساكت قول ولقائل ان يقول اما انها لا تدل على الرضا قطعا فمسلم واما ظاهرا فممنوع
لان هذه الاحتمالات مرجوحة بالنسبة الى احتمال الرضا وذلك ظاهر ومنها ما هو ظاهر
الفساد كالثامن فان الصغيرة يجب انكارها كما يجب انكار الكبيرة قال القرافي وقد اختلف الناس
في المندوبات والمكروهات هل يدخلها الامر والانكار ام لا واما الواجبات والمحرمات صغائر
كانت ام كبائر فقد دخلها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اجماعا واحتج ابو هاشم بما ذكر في الكتاب من
ان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يظهر له مخالف وجوابه ان ذلك
ممنوع ولو سلم فالاستدلال بها انما يتم ان لو كان الاجماع السكوتي حجة اذ هو عينه فلو اثبتم
الاجماع السكوتي به لاثبتم الشيء بنفسه وفي عبارة المصنف كما قال الجاربردي تساهل لانه اثبات
للشيء بفرد من افراده لا بنفسه ولم يذكر المصنف حجة ابي علي والرد عليها لانه اذا بطل كونه
حجة بطل كونه اجماعا وهذا من حسن الاختصار رحمه الله ورضي عنه **قال فرع**
قول البعض فيما تعم به البلوى كقول البعض وسكوت الباقين ش هذه المسئلة فيما اذا قال بعض اهل
العصر قولا ولم يعلم له مخالف ولا انه بلغ جميع اهل العصر وليست مختصة ببعض الصحابة
على خلاف ما صوره الامام وتلك المسئلة فيما اذا نقل انه بلغ جميعهم وسكتوا عليه وهذه المسئلة
فيها مذاهب احدها انه ليس باجماع ولا حجة لان الاجماع السكوتي انما كان حجة واجماعا لان
بعضهم قال الحكم وسكت الباقون مع العلم به فلو كان ذلك الحكم خطأ لحرم عليهم السكوت عن
الانكار فالسكوت دليل الرضا وهنا لا يمكن حمل السكوت على الرضا لاحتمال ان يكون

ذلك لعدم العلم به وثانيها انه كالسكوتي حتى يجري فيه الخلاف المتقدم لان الظاهر مع الاشتهار
وصوله اليهم ومالهم وهو الحق عند الامام واتباعه وبه جزم منهم المصنف ان هذا القول
ان كان فيما تعم به البلوى كنقض الوضوء بمس الذكر كان كالسكوتي اذ لا بد من انتشاره فيهم من قول
لكنه لم يظهر والا لم يكن اجماعا ولا حجة لاحتمال ذهول البعض عنه واعلم ان الامدي صور المسلة
بما اذا ذهب واحد من اهل العصر الى حكم ولم ينتشر من اهل العصر للتكلم ولم يعرف له مخالف وتبعه
ابن الحاجب في شرطه عدم الانتشار وظاهر كلام الامام وصرح به صفي الدين الهندي بتصوير المسلة
بما اذا انتشر واعلم انه لا مخالفة بين الكلامين لان الانتشار في كلام الامدي هو الانتشار بحسب بلوغ
الجميع وسكوتهم عنه **قال الباب الثالث** في شرايطه وفيه
مسائل الاولى ان يكون فيه كل عالم ذلك الفن لان قول غيرهم بلا دليل يكون خطا فلو خالف واحد
لم يكن سبيل الاجماع الكل قال الخياط وابن جرير وابو بكر الرازي المومنون يصدق على الاكثر
قلنا مجازا قالوا عليكم بالسواد الاعظم قلنا يوجب عدم الالتفات الى مخالفة الثلث قال ش يشترط
في الاجماع في كل فن من الفنون ان يكون فيه قول كل العارفين بذلك الفن في ذلك العصر فان قول
غيرهم فيه يكون بلا دليل لجهلهم به فيكون خطا فيشترط في الاجماع على المسلة الفقهية قول
جميع الفقهاء والاصولية قول الاصوليين وهكذا ولا عبرة بقول العوام وفاقا ولا خلافا
عند الاكثرين وقال الاقلون يعتبر قولهم لان قول الامة انما كان حجة لعصمتها عن الخطاء ولا
يمتنع ان تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة وحينئذ لا يلزم
من ثبوت العصمة للكل ثبوتها للبعض وهذا ما اختاره الامدي وهو منقول عن القاضي في
مختصر التقريب فقال انما نعتبر الاعتبار في الاجماع لعلماء الامة حتى لو خالف واحد من
العوام ما عليه العلماء لم يعتد بخلافه وهذا ثابت اتفاقا واطباقا اذ لو قلنا ان خلاف العوام
يقدح في الاجماع مع ان قولهم ليس الا عن جهل افضى هذا الى اعتبار خلاف من يعلم انه
قال عن غير اصل على ان الامة اجمعت علماؤها وعوامها ان خلاف العوام لا معتبر به وقد
مر على هذا الاجماع عصر فثبت بما قلناه ان لا معتبر بخلاف العوام انتهى وقد صرح القاضي
بقيام الاجماع على عدم الاعتبار بخلاف العوام وقال في هذا الكتاب في الكلام على الخبر المرسل
لا عبرة بقول العوام وفاقا ولا خلافا انتهى فان قيل فما هذا الخلاف المحكي في ان قول العوام
هل يعتبر في الاجماع قلت هو اختلاف في ان المجتهدين اذا اجمعوا هل يصدق اجمعت
الامة ويحكم بدخول العوام معهم تبعا وهو خلاف لفظي في الحقيقة وليس خلافا في ان مخالفتهم
تقدح في تمام الاجماع وكلام القاضي في مختصر التقريب ناطق بذلك فانه حكى هذا الخلاف بعد
كلامه المتقدم فقال ما نصه فان قال قايل فاذا اجمع علماء الامة على حكم من الاحكام فهل يطلقون
القول بان الامة مجمعة عليه قلنا من الاحكام ما يحصل فيه اتفاق الخاص والعام نحو
وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وغيرها من اصول الشريعة فما هذا سبيله مطلق
القول

القول بان الامة اجمعت عليه واما ما اجمع عليه العلماء من احكام الفروع التي تشذ عن العوام فقد
اختلف اصحابنا في ذلك فقال بعضهم العوام يدخلون في حكم الاجماع وذلك انهم وان لم يعرفوا
تفصيل الاحكام فقد عرفوا على الجملة ان ما اجمع عليه علماء الامة في تفاصيل الاحكام فهو حق
مقطوع به فهذا مساهمة منهم في الاجماع وان لم يعلموا مواقعه على التفصيل ومن اصحابنا
من زعم انهم لا يكونون مساهمين في الاجماع فانه انما يتحقق الاجماع في التفاصيل بعد العلم
بها فاذا لم يكونوا عالمين بها فلا يتحقق كونهم من اهل الاجماع واعلم ان هذا اختلاف يهون امره
ويوول الى عبارة محضة وبالجملة فيه انا اذا ادرجنا العوام في حكم الاجماع فيطلق القول باجماع
الامة وان لم ندرجهم في حكم الاجماع او بدر من بعض طوايف العوام خلاف فلا يطلق القول
باجماع الامة فان العوام معظم الامة وكثيرها بل اجماع علماء انتهى كلام القاضي وكلام الغزالي في
المستصفى لا ينافيه فليتامل وليبسط ذلك فهو مكان حسن ولا ينبغي ان يعتقد ان مخالفة العوام
تقدح ومخالفتهم تقصر الحجة اليها وكيف ذلك وهم يقولون لا عن دليل فيكون قولهم خطا والخطا
لا تقصر تمام الحجة اليه وان تشبث متشبث بما سلف من ان العصمة انما تثبت لمجموع الامة
قلنا فماذا تقول في البله والاطفال اليس هم من الامة وهذا الزام لا محيص لمعتقد هذا في العوام
وقد قلنا ان الخلاف فيهم لفظي ويمكن ان يقال ينبني عليه اذا لم يكن في العصر الا مجتهد واحد فان
قلنا العوام داخلون تبعا فهم داخلون معه فيكون اجماعا والا فلا يكون قوله اجماعا لما قدمناه
في اول كتاب الاجماع من ان الاجماع لا يصدق الا من اثنين فصاعدا واما الاصولي الماهر المتصرف
في الفقه فمذهب القاضي ان خلافه معتبر قال الامام وهو الحق وذهب معظم الاصوليين
الى خلافه لانه ليس من المفتين ولو وقعت له واقعة للزمه ان يستفتي المفتي فيها واحتج
القاضي بانه من اهل التصرف في الشريعة يستضاء برايه ويستهدى بنصحه ويحضر مجلس
الاشوار واذا كان كذلك فخلافه يشير الى وجه من الراي معتبر واذ ظهر اعتباره في الخلاف
انبنى عليه اعتباره في الوفاق واستبعد امام الحرمين مذهب القاضي وقال اذا اجمع المفتون
وسكت المتصرفون فيبعد ان يتوقف انعقاد الاجماع على مراجعتهم فان الذين يستفتون
بانفسهم في جواب مسلة ويتعين عليهم تقليد غيرهم من المحال وجوب مراجعتهم وان فرض
انهم ابدوا وجها في التصرف فان كان سالما فهو محمول على ارشادهم وتهديهم الى سوا
السبيل وان ابدوا قولهم ابدا من لا يراعي الاجماع فالانكار يشتد عليهم فان القول
المغني في ذلك انه لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين وليس من يقلد ويقلد مرتبة
ما انتهى قال والنظر السديد يتخطى كلام القاضي وعصره ويتنزل العصر المتقدم ويقضي
المدرك الحق قبل ظهور هذا الخلاف والتحقيق خالف القاضي او وافق ان المجتهدين اذا
اطبقوا لم يعد الخلاف المتعرض مذهبا مختلفا به فان المذهب لاهل الفتوى فان ثبت
ان المتصرف الذي ذكره من اهل الفتوى فالقول فيه شرح في كتاب الفتوى والكلام الكافي

في ذلك انه ان كان مفسقا اعتبر خلافه واما المبتدع فانه ان كفرناه ببدعته فلا احلاف غير داخل في الاجماع لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لهم بالعصمة وان لم يعلم هو كفر نفسه وعلى هذا فلو خالف في مسئلة ونحن مصرا على المعصية المخالفة حتى تاب عن بدعته فلا اثر لمخالفته لانعقاد اجماع جميع الامة الاسلامية قبل اسلامه كما لو اسلم ثم خالف الا على راي من يشترط في الاجماع انقراض المجمعين وان لم نكفره فالمختار انه لا ينعقد الاجماع دونه لكونه من اهل الحل والعقد ومن الداخلين في مفهوم لفظ الامة وقيل ينعقد دونه وقيل لا ينعقد عليه بل على غيره فيجوز له مخالفة اجماع من عداه ولا يجوز ذلك لغيره وفيه نظر فانه اذا تعذر انعقاد الاجماع من عداه وجه لم ينعقد من وجه وسياتي ان شاء الله كلام امام الحرمين فيه واما الفسقة من اهل القبلة البالغون في العلم مبلغ المجتهدين فقد ذهب معظم الاصوليين كما ذكر امام الحرمين الى انه لا يعتبر وفاقهم ولا خلافهم والمختار خلاف ذلك لان المعصية لا تزيل اسم الايمان فيكون قول من عداهم قول بعض المومنين لا كلهم فلا تكون حجة وهذا ما مال اليه امام الحرمين فقال الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يلزمه ان يتبع في وقايعه ما يودي اليه اجتهاده وليس له ان يقلد غيره فكيف ينعقد الاجماع عليه وحقه واجتهاده مخالف اجتهاد من سواه قال واذا تعذر انعقاد الاجماع من وجه لم ينعقد من وجه قال فان قيل هو عالم في حق نفسه باجتهاده مصدق عليه فيما بينه وبين ربه وهو يكذب في حق غيره فلا يمتنع لانقسام امره على هذا الوجه ان ينقسم حكم الاجماع **قلنا** هذا محال فان الفاسق غير مقطوع بصدقه ولا كذبه فهو كالعالم في غيبته فان تاب فهو كما لو ان العالم واعلم ان الاولين اختلفوا في تعليل عدم اعتبار قول الفاسق على وجهين احدهما وعليه يقوم هذا السوال ان اخباره عن نفسه لا يوثق به لفسقه فربما اخبر بالوفاق وهو مخالف او بالخلاف وهو موافق فلما تعذر الوصول الى معرفة قوله سقط اثره وشبهه بعض المتاخرين ذلك لسقوط اثر قول الخضر عليه السلام على القول بانه حي لتعذر الوصول اليه والثاني ان العدالة ركن في الاجتهاد فاذا فاتت العدالة فاتت اهلية الاجتهاد وهذا فيه نظر اذ اهلية الاجتهاد الذي هو استنباط الاحكام وتصحيح المقاييس وترتيب المقدمات الى غير ذلك مما لا تعلق لها بالديانة اصلا فان قلت فهذا يرد عليكم في الكافر فانه قد يحوي على علوم الشرع والاجتهاد ولا تعلق له بالديانة **قلت** الكافر لا يرد فان الحجة في اجماع المسلمين والفاسق منهم دون الكافر ويتفرع على هذين التعليلين ان الفاسق اذا ادى اجتهاده في مسئلة الى حكم هل ياخذ بقوله من علم صدقه ويتوا ه بقراين واذا ثبت اشتراط قول جميع المسلمين المجتهدين في الاجماع قال صاحب الكتاب فلو خالف واحد لم يكن قول غيره اجماعا لان قوله سبيل المومنين يتنا ول الكل وليس سوا دون الواحد **كقوله** المومنين هذا مذهب الجمهور وقال الامام الجليل محمد بن جرير وابو الحسين بن ابي عمرو الخياط المعتزلي وابو بكر الرازي وكذا احمد

احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه ينعقد الاجماع الاكثر مع مخالفة الاقل كذا اطلق النقل عنهم الامدي وهو قضية ايراد المصنف وخصص الامام النقل عنهم بالواحد والاثنين قال الامدي وذهب قوم الى ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر لم يعتد بالاجماع دونه ولا اعتد به **قلت** وهذا ما ذكره القاضي في مختصر التقريب انه الذي يصح عن ابن جرير وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغ الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتدا به والا فلا ومنهم من قال اتباع الاكثر اولى ويجوز خلافه وهو مذهب لا تحرير فيه لانا نسلم ابدا انعقاد الروايات وكان القايلون باحدهما اكثر رجح جانب الكثرة وانما الكلام في التحتم ومنهم من قال هو حجة وليس باجماع ورجحه ابن الحاجب فانه قال لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن اجماعا قطعا قال والظاهر انه حجة لبعد ان يكون الراجح متمسك المخالف قال صفي الدين الهندي والظاهر ان من قال انه اجماع فانما جعله اجماعا ظنيا لا قطعيا وبه يشعر ايراد بعضهم لنا ان الصحابة اجمعوا على ترك قتال مانعي الزكاة الا ابو بكر رضي الله عنه ولم يقل احد ان خلافه غير معتد به بل رجعوا اليه حين المناظرة واحتج ابن جرير ورفقته بوجهين ذكرهما في الكتاب احدهما ان لفظ المومنين والامة يصدق على الاكثر كما يقال على البقرة انها سودا وان كان فيها شعرات بيض وللزنجي انه اسود مع بياض حدقته واسنانه والجواب ان صدق اطلاق الفاظ العموم على الاكثر انما هو على سبيل المجاز وليس حقيقة لانه يجوز ان يقال لمن عدا الواحد من الامة ليسوا كل الامة ويصح استثناوه منهم وهذا واضح والثاني قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم امر باتباع السواد الاعظم وهم الاكثر فيكون قولهم حجة والجواب ان السواد الاعظم هم كل الامة لان من عدا الكل فالكل اعظم منه ولو لم يقصد هذا بل ما صدق انه اعظم من غيره لدخل تحته النصف الزايد بفرد واحد على واحد على النصف الاخر والى هذا اشار بقوله في الكتاب مخالفة الثلث وهو بضم الثاء واللام اي حمله على ما صدق عليه انه اعظم يوجب عدم الالتفات الى ثلث الامة اذا خالفوا الثلثين وقد قرره الجاربردي والاسفرايني على ان الثا مفتوحة وان المراد الثلاث اسم العدد الخاص وان ابن جرير ورفقته يسلمون ان مخالفة الثلاثة قادحة وهذا ماش على ما اقتضاه ايراد الامام فيما سبق وما ذكرناه من التقرير احسن واسلم واعلم ان السواد الاعظم وقع مفسرا في الحديث على خلاف ما استدل به الخصم فروى ابن ماجه من حديث معان بن رفاعة عن ابي خلف الاعمى عن انس رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان امتي لا تجتمع على ضلالة فاذا رايتم الاختلاف فعليكم بالسواد الاعظم الحق واهله هذا لفظه واهل الحق هم جميع الامة ولا اعلم لهذا الحديث طريقا غير التي ذكرت ومعان وابو خلف ضعيفان **قال الثانية** لا بد له من سند لان الفتوى بدونه خطا قيل لو كان فهو الحجة قلنا يكون ان ح ليلن قيل يجوز اتباع المراضاة بلا دليل قلنا لا بل ترك اكتفا بالاجماع رب ... فيما سوى اللفظ تعبر المسئلة بان الاجماع لا بد فيه من توقيف وقيل قد

يقع عن توقيف واشتراط السند في الاجماع هو الذي عليه الجماهير وقال قوم بجواز ان يوفقهم الله تعالى
لاختيار الصواب من غير توقيف على مستند لكن سلموا ان ذلك غير واقع كما ذكر الآمدي
لنا ان القول في الدين بغير دلالة وامارة خطا فلو اتفقوا عليه كانوا مجتمعين على الخطا وذلك
يقدح في الاجماع واعترض الآمدي على هذا الدليل بانه انما يكون خطا اذا لم تتفق الامة عليه
اما اذا اتفقت عليه فلا اسلم انه خطا وذلك لان من يجوز ذلك مع القول بعصمة الامة عن
الخطا يمنع ان يكون ذلك خطا عند الاتفاق وحاول الشيخ صفي الدين الهندي رد هذا الاعتراض
فقال القول في الدين بغير دليل وامارة باطل في الاصل ولو لا ذلك لم يحصل الاجماع عليه كان
ذلك باطلا وفاقا والاجماع لا يصير الباطل حقا بل غاية تاثيره ان يصير المظنون حقا **قلت**
وفيه نظر فقد يقال يسبق حصول الاجماع بعد ذلك ان القول في الاصل كان حقا هذا اذا وقع قولهم
مترتبا وان وقع دفعة واحدة فلم يقع الاجماع ان القايل بغير اجتهاد قبل حصول الاجماع على قوله
لا نقطع انه مخطي فيما قاله ولا مصيب بل مخطي في كونه قال بدون اجتهاده وهذا الخطا لا يزول
باجماعهم بعد ذلك على قوله واما المقول فيحتمل انه اخطا فيه ويحتمل انه اصاب وهذا التردد
يزول بالاجماع بعد ذلك على قوله ونعلم انه كان مصيبا فان قلت اذا كان كل فرد منهم اخطا
في كونه قال فيلزم خطا المجموع في كونهم قالوا وهو محذور **قلت** القايل الاخير منهم الذي
بقوله حصل الاتفاق وكمل الاجماع ليس مخطئا في كونه قال وهذا اذا وقع مترتبا فان وقع
دفعة واحدة فلا نسلم خطاهم في كونهم قالوا بل نقول انما يخطي من اقدم على القول وحده
بغير مستند اما اذا حصل اتفاق من الامة على القول فلا واحتج من قال بالجواز انه لو وفقوا
لاختيار الصواب بامرين احدهما انه لو لم ينعقد الاجماع الا عن مستند لكان ذلك المستند
هو الحجة وحينيذ لا يبقى في الاجماع فايدة واجاب المصنف بان الاجماع واصله يكونان دليلين
واجتماع دليلين على مدلول واحد جايز حسن والثاني انه وقع بدليل اجماعهم على بيع
المراضاة بلا دليل واجاب بان له دليلا لكن ترك ذكره لما وقع الاجماع عليه اكتفى بالاجماع
قلت وقد ذكر الآمدي في اثنا المسلة ان الخلاف ليس في وقوعه وعدم نقل هذه
فاحتجاج الخصم ضعيف لذلك وايضا فان اريد بيع المراضاة المعاطاة التي يذكرها الفقهاء
فالمذهب الصحيح انها باطلة فاين الاجماع وان كان كما ذكره الشراح انه اذا حصل التراضي من
الجانبين فالاجماع منعقد على صحة هذا البيع لكن اختلفوا في الدلايل على التراضي فقال الشافعي ومن
وافقه لا بد من صيغة تدل عليه وقال مالك وبعض اصحاب الشافعي يكفي المعاطاة فهذا انه
نظرا دسند الاجماع اشهر من ان يذكر واكثر من ان يحصى **قال فرعان**
الاول يجوز الاجماع عن الامارة لانها مبدا الحكم قيل الاجماع على جواز مخالفتها فلنا قيل
الاجماع قيل اختلف فيها قلنا منقوض بالعموم وخبر الواحد اقول علمت ان الاجماع لا
بد له من سند ويجوز ان يكون ذلك السند نصا بالاتفاق وكذلك دليلا ظاهرا وهل يجوز
ان

قال في شرح المعتمد [illegible] عن [illegible] جواز [illegible] السنا [illegible] خلاف [illegible] للناس [illegible] هذا [illegible] هو المراد بيع المراضاة

ان يكون امارة اي قياسا فيه مذاهب احدها انه جايز واقع وعليه الجمهور والثاني جايز غير واقع
والثالث انه غير ممكن وعليه ابن جرير الطبري وكذلك داود الظاهري لكنه بناه على اصله
في منع القياس والرابع ان كانت الامارة جلية جاز والا فلا ثم اختلف القايلون بالوقوع في
انه يحرم مخالفته واستدل المصنف على جوازه بان الامارة مبدا الحكم اي تصلح ان تكون طريقا
للحكم فيجوز الاجماع عنها قياسا على الدليل ولم يتكلم في الوقوع وقد استدل عليه الامام
بان الصحابة اجمعت في زمان عمر رضي الله عنه على حد الشارب والصحابة في ذلك قال علي رضي الله عنه
اراه اذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون وقال عبد الرحمن رضي الله عنه هذا
حد واقل الحد ثمانون وهذا صريح منهم بانهم انما اثبتوا الحكم بالاجتهاد وضرب من القياس
لانه مع وجدان النص لا يتعلق بمثله ومن هذا يعرف اندفاع ما يورد من انه لعلهم اجمعوا
عليه لنص لكنه لم ينقل استغنا بالاجماع واستدل عليه قوم ايضا باجماعهم على تحريم شحم
الخنزير قياسا على لحمه وعلى اراقة الشيرج والدبس السايل اذا وقعت فيه فارة وماتت قياسا
على السمن واستدل المانعون بوجهين احدهما ان الاجماع قام على جواز مخالفة الامارة والحكم
الصادر عن الاجتهاد فلو صدر اجماع عنها لكان يجوز مخالفته وذلك ممتنع والجواب ان
مخالفتها انما تجوز اذا لم يجمع على الحكم المثبت بها اما بعد الاجماع فلا تجوز مخالفتها والثاني
ان الامارة مختلف فيها اذ من الامة من يعتقد بطلان الحكم بها وذلك يصرفه عن الحكم بها
والجواب ان ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد اذ وقع الخلاف فيهما كما مر ويجوز
صدور الاجماع عنهما اتفاقا **قال الثاني** الموافق لحديث لا يجب ان يكون
عنه خلافا لابي عبد الله لجواز اجتماع دليلين اقول الاجماع الموافق لمقتضى دليل اذا لم نعلم
له دليلا اخر وهو مستنده ولم ينقل الينا استغنا بالاجماع هذا راي الجماهير وقال
ابو عبد الله البصري انه يكون مستندا اليه والانصاف ان ابا عبد الله ان اراد انه كذلك على سبيل
غلبات الظنون فهو حق اذ الاصل عدم دليل غيره والاستصحاب حجة وينبغي ان يحمل على
ذلك ما نقله ابن برهان عن الشافعي رضي الله عنه من موافقة مذهبه لراي ابي عبد الله البصري
وقد فصل ابو الحسين في المعتمد فقال ان كان الخبر نصا متواترا لا يحتاج معه الى استدلال
طويل واجتهاد فيعلم انهم اجمعوا لاجله وان احتاج والاستدلال به الى الاستدلال الطويل
وبحث لم يجب ان يكون هو المستند وكذلك ان كان من اخبار الاحاد ولم ينتشر ولنا انه
ظهر فيهم او روي انه ظهر فيهم لكن بخبر واحد ايضا وان روي بالتواتر وجب ان يكون عنه
قال الثالثة لا يشترط انقراض المجمعين لان الدليل قام بدونه قيل
وافق الصحابة علي في منع بيع المستولدة ثم رجع ورد بالمنع اقول
على مذاهب احدها وعليه اكثر الشافعية والحنفية انه لا يشترط واختاره الامام واتباعه
وابن الحاجب والثاني يشترط وهو راي احمد وابن فورك والثالث انه يشترط في السكوتي دون

القول وهو مذهب الاستاذ واختاره الامدي والرابع نقله ابن الحاجب عن امام الحرمين ان كان
عن قياس اشترط والا فلا والذي قاله في البرهان ما ملخصه ان المرضي عنده ان الاجماع ينقسم الى
مقطوع به وان كان في مظنة الظن فلا يشترط فيه الانقراض ولا طول المكث بعد قوله والى
حكم مظنون يسنده المجمعون الى الظن ترجيحهم فلا بد فيه من ان يطول عليه الزمن فاذا طال ولم
يقدح على طوله لواحد منهم خلاف فهذا ملتحق بقاعدة الاجماع فان امتداد الايام يبين
اتفاقهم بالمجمعين وترفعهم عن رتبة المترددين والمعتبر ظهور الاصرار بتطاول الزمان حتى
لو قالوا عن ظن ثم ماتوا على الفور قال فلست ارى ذلك اجماعا من جهة انهم ابدوا وجها من الظن
ثم لم يتضح اصرارهم عليه انتهى وعرفت من كلامه ان الانقراض في نفسه عنده غير مشروط
ولا معتبر في حالة من الاحوال وهو مقتضى نقل ابن الحاجب عنه والخامس انه اذا لم يبق من المجمعين
الا عدد ينقصون عن اقل عدد التواتر فلا نكترث ببقائهم ونحكم بانعقاد الاجماع حكاه القاضي
في مختصر التقريب واشار اليه ابن برهان في الوجيز واستدل المصنف على ما اختاره بان دليل
الاجماع ليس مقيدا بالانقراض فلا يكون شرطا فيه واحتج الخصم بان عليا رضي الله عنه سئل
عن بيع امهات الاولاد فقال كان رأيي ورأي عمر ان لا يبعن وقد رأيت الان بيعهن فقال
له عبيدة السلماني رأيك في الجماعة احب الينا من رأيك وحدك فدل قول عبيدة على ان الاجماع
كان حاصلا مع ان عليا رضي الله عنه خالفه والجواب منع ثبوت الاجماع قبل الرجوع فان
قول ابي عبيدة رأيك في الجماعة يدل على ان المنع من بيعهن كان رأي الجماعة ولا يدل على انه كان
رأي كل الامة وانما اراد ان يرجح قول علي وعمر لانه يرجح قول الاكثر على الاقل هذا تقرير
قوله ورد بالمنع وقد يقال المراد الرد بمنع رجوع علي والتقرير الاول هو الذي في المحصول
قال الرابعة لا يشترط التواتر في نقله كالسنة ش الاجماع المروي بطريق
الاحاد حجة عند الامام والامدي واتباعهما لان الاجماع دليل من الادلة فلا يشترط التواتر في
نقله قال الامدي والمسئلة دائرة على اشتراط كون دليل الاصل مقطوعا به وعلى عدم نقل
الاجماع ومن لم يمنع وكلام الامام يشعر بان الخلاف ليس مبنيا على هذا الاصل بل هو جار
مع القول بان الاجماع ظني فانه استدل بانا بينا ان اصل الاجماع قاعدة ظنية قال ويكفي
القول في تفاصيله **قال الخامسة** اذا عارض نص اوله القابل له
والا تساقطا ش اذا عارض الاجماع نص من كتاب او سنة فان قبل احدهما التاويل
اول سواء كان القابل الاجماع ام النص توفيقا بين الدليلين ولا يختص التاويل بالنص على خلاف
ما فهم الجاربردي وان لم يقبل احدهما التاويل تساقطا لان العمل بهما غير ممكن والعمل
بواحد دون الاخر ترجيح من غير مرجح وبتمام هذه المسئلة تم كتاب الاجماع والله
الموفق للصواب وحسبنا الله ونعم الوكيل

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين اللهم صل على سيدنا محمد وآله

قال رحمه الله الكتاب الرابع في القياس

وهو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت ش القياس
في اللغة التقدير ومنه قست الارض بالخشبة اي قدرتها بها والتسوية ومنه قاس
النعل بالنعل اي حاذاه وفلان لا يقاس بفلان لا يساويه قال الشاعر
خف يا كريم على عرض يدنسه مقال كل سفيه لا يقاس بكا وبهذا المعنى يطلق على
القياس المصطلح لان الفرع يساوي الاصل في الحكم واما تعريفه في الاصطلاح بين العلماء
فقد ذكروا فيه امورا اقربها ما ذكره المصنف وهو الذي ابداه الامام في المعالم وهو
اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت قال الامام
ونعني بالاثبات القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة
بثبوت الحكم ام بعدمه واما المثل فبديهي التصور لان كل عاقل يعرف بالضرورة
كون الحار مثلا للحار في كونه حارا ومخالفا للبارد في ذلك وانما قلنا اثبات مثل حكم
ولم نقل اثبات حكم لان عين الحكم الثابت في الاصل ليس هو عين الثابت في الفرع بل مثله
واما الحكم فسبق تفسيره في اول الاصول واما المعلوم فليس المراد به مطلق متعلق
العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن والفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور
وانما قلنا معلوم ولم نقل موجود ولا شيء ليجري القياس في المعدوم والموجود
والشيء عند الاشاعرة لا يطلق على المعدوم وانما لم نذكر بدل المعلوم من الاصل والفرع
لرفع ايهام كون الفرع والاصل وجوديين وذلك لان الاصل ما يتولد منه شيء والفرع
ما يتولد عن شيء وانما قلنا في معلوم اخر لان القياس كما عرفت هو التسوية بين الامرين
فيستدعي وجود المتساويين وانما قلنا لاشتراكهما في علة الحكم لان القياس لا يوجد
بدون العلة وانما قلنا عند المثبت ليشمل الصحيح والفاسد في نفس الامر وانما لم
نقل بدل المثبت المجتهد ليعم كل مثبت من مجتهد وغيره وقوله مثل حكم كلاهما
مضاف بغير تنوين اعني مثل وحكم ومعلوم مضاف اليه منون ولهذا قال في المعالم
اثبات مثل حكم صورة لصورة اخرى وهو واضح **قال** قيل العكس والتلازم
غير متماثلين في قولنا ولما لم يشترط الصوم لصحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة
قلنا متلازم والقياس لبيان الملازمة والتماثل حاصل على التقدير والتلازم والافتراق
لا نسميها قياسا ش اعترض على حد القياس هذا بانه غير جامع لانه ينتقض بقياس
العكس وهو تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم
وقياس التلازم والمقدمتين والنتيجة اما قياس العكس فكقول الحنفي لو لم يكن الصوم

شرطا لصحة الاعتكاف مطلقا لم يصر شرطا بالنذر قياسا على الصلاة فانها لما لم تكن شرطا
لصحة الاعتكاف في الاصل لم تكن شرطا له بالنذر اذ لو نذر ان يعتكف مصليا لم يلزمه الجمع
بخلاف ما لو نذر ان يعتكف صايما والباقي الاصل نفي كون الصلاة شرطا لها وفي الفرع اثبات
كون الصوم شرطا لها فحكم الفرع ليس حكم الاصل بل نقيضه ونظاير هذا المثال كثيرة منها
ان المفوضة يجب لها المهر بالوطي على اصح القولين والقول الاخر انه يجب بالعقد واتفق
القولان على ان الوطي في هذا النكاح لا بد له من مهر اما الخلاف في انه بما ذا يجب وخرج القاضي
حسين وجها انه لا يجب مهر اصلا كما اذا وطي المرتهن الجارية المرهونة باذن الراهن ظانا
انها تباح بالاذن حيث لا يجب المهر في احد القولين بجامع حصول الملك من مالك البضع
فيقول في الدليل على انه لا بد من مهر رد اعلى هذا التخريج الزنا لو شرط فيه مال لم يثبت
لان المال لا يتعلق به اصلا فلم يتعلق به شرطا فكذلك الوطي المحرم اذا عري عنه وجب ان لا ينفي
لانه يتعلق به المال اصلا فلم يسقط عنه بالشرط فالثابت في الاصل كون المال لا يجب اصلا
وفي الفرع الوجوب والجواب ان هذا في الحقيقة تمسك بنظم التلازم واثبات لاحدى مقدمتي
التلازم بالقياس فانك تقول في المثال الاول لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف لم يصر شرطا له
بالنذر فهو شرط له مطلقا فهذا تمسك بنظم التلازم واستثنا لنقيض اللازم لاثبات
نقيض الملزوم ثم انك تثبت المقدمة الشرطية بالقياس وهو ان ما لا يكون شرطا للشي في
نفسه لا يصير شرطا له بالنذر كما في الصلاة وقيس عدم شرطية الصوم بالنذر على عدم
شرطية الصلاة بالنذر بجامع كونهما غير شرطين احدهما في الواقع بالاتفاق والثاني على
تقدير ان يكون الصوم ليس شرطا في الواقع فوضح ان هذا قياس الطرد لا قياس العكس
وظهر دخوله في الحد وهذا الجواب هو المعنى بقوله قلنا التلازم الى اخره واما قوله والتلازم
والاقتراني لا نسميهما قياسا فهو جواب عن سوال مقدر وهو ما اشرنا اليه من انه ينتقض
بقياس التلازم والمقدمتين والنتيجة وتقريره اما قياس التلازم وهو القياس الاستثنائي
فهو كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان
فليس بانسان واما المقدمتان والنتيجة وهو القياس الاقتراني فكقولنا كل جسم مولف
وكل مولف محدث فكل جسم محدث فحكم النتيجة ليس حكم المقدمتين واجاب بانا ذكرنا
من الاستثنائي والاقتراني لا نسميها قياسا في اصطلاحنا وان كان المنطقيون يسمونها قياسا
وانما لا نسميهما قياسا لان القياس التسوية وهي لا تحصل الا عند نسبة شي الى شي وليس
الامر كذلك في التلازم وفي المقدمتين والنتيجة فان قلت بل هي حاصلة في هذين الموضعين
لان الحكم في كل واحد من المقدمتين معلوم وفي النتيجة مجهول فاستلزام المطلوب من هاتين
المقدمتين في الصفة المعلومية قلت لكن هذا الوجه في اطلاق اسم القياس لوجب
ان

ان ليس كل دليل قياسا لان المتمسك بالنص جعل مطلوبه مساويا لما دل النص في المعلومية فلو
صح ذلك ان يقال ثبت الحكم في محل النص بالنص لا بالقياس والله اعلم قال الامام فان ذكر ان
نذكر عبارة في تعريف القياس شاملة لجميع هذه الصور نقول القياس قول مولف من
الاقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر وقد تم شرح التعريف المذكور في الكتاب
للقياس المصطلح وما اورد عليه مما اشار اليه صاحب الكتاب ولقايل ان يقول يرد عليه
امران احدهما قياس الشبه فانه خارج عنه اذ لا علة فيه معينة لا سيما الشبه الصوري
عند من اعتبره وثانيهما قياس لا فارق فانه ليس فيه علة عند المجتهد واورد الامدي
اعتراضا وقال انه مشكل لا محيص عنه وهو ان الحكم في الفرع متفرع على القياس وليس ركنا
في القياس لان نتيجة الدليل لا يكون ركنا في الدليل المنافي فيه من الدور وعند ذلك فيلزم من
اخذ اثبات الحكم في الفرع في حد القياس ان يكون ركنا في القياس وهو دور
قال الهندي وهذا الاشكال ضعيف جدا لان الماخوذ في حد القياس انما هو الاثبات
لا الثبوت الذي يترتب عليه ونتيجة القياس هو الثبوت لا الاثبات **قلت**
وهذا حق والعجب من الامدي انه لما ذكر حد القاضي وهو قوله انه حمل معلوم على
معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة لهما او نفيهما
عنهما قال حمل الفرع على الاصل معناه التشريك في الحكم ثم اعترض بهذا الاشكال الذي ختم
امره وقال المختار في حده ان يقال انه عبارة عن الاستوا بين الفرع والاصل في حكم
الاصل بناء على جامع بينهما في نظر المجتهد قال وهذه العبارة جامعة مانعة وافية
بالغرض عرية عما يعترضها من التشكيكات العارضة لغيرها ونحن نقول ان كان الاستوا
هو التسوية والتسوية هي الحمل فهي موافقة لحد القاضي سوا من غير فرق وقد تقدم
قوله ان قوله في اثبات حكم لهما الى اخره شرح لمعنى الحمل وكذا هو شرح لمعنى الاستوا
اذ هو مستلزم لثبوت الحكم في الفرع فلم يخرج بذلك عن كونه جعل حكم الفرع ركنا في
القياس فيرد عليه ما اورده اولا وان كان الاستوا غير التسوية فيرد عليه
ما ذكرناه مع اختلاف التسوية والاستوا في المعنى فالعجب منه اختياره لهذا الحد بعد
اعتراضه على الاول بما زعم انه لا محيص عنه وهو لازم له ان كان ما اورده صحيحا
وينفرد ما قاله هو بانه جعل الاستوا موضع التسوية وهما غيران **قال**
وفيه بابان الباب الاول في بيان كونه حجة وفيه مسايل الاولى في الدليل عليه بحسب العقل
به شرعا وقال القفال والبصري عقلا والقاساني والنهرواني حيث العلة منصوصة
او الفرع بالحكم اولى كتحريم الضرب على الحرم التافيف وداود انكر التعبد به واحاله
الشيعة والنظام ثم تجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا وقع العمل به شرعا
وبه قال السلف وجمهور الخلف وزاد القفال من اصحابنا وابو الحسين البصري

ومنع ان العمل موجب لورود التعبد بالقياس ووافقهما ابو بكر الدقاق من اصحابنا كما نقله
الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع ومن الناس من انكر التعبد به وقد نقله في الكتاب عن داود
وهو قضية نقل غيره ونقل الامام عن داود انه احاله عقلا وفي كل من النقلين نظر فقد قال
ابو محمد بن حزم والامدي ان داود يقول بالقياس اذا كانت العلة منصوصة كمذهب القاساني
والنهرواني الاتي ذكره ان شاء الله تعالى قال ابن حزم واما نحن فلا نقول بشيء من القياس واما النظام
والشيعة فاحالوه عقلا كذا نقل المصنف والنقل عن النظام ليس بجيد لانه خصص المنع من
التعبد بشرعنا خاصة قال لان مبناها على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك
يمنع من التعبد بالقياس واما ما ذكره المصنف بعد من ان القياس الجلي لم ينكره احد فقد حول
ولو صح لكان وجها نرد عليه هنا واما القاساني والنهرواني فقالا لا يجب العمل بالقياس في صورتين
احدهما ان تكون العلة منصوصة فلا وذلك اما بصريح اللفظ او بايمائه كذا نقله عنهما القاضي
في مختصر التقريب وامام الحرمين والغزالي والامام والامدي وغيرهم والثانية ان تكون الفرع
اولى بالحكم من الاصل ومثل في الكتاب بقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقد سبق منه
ان هذا من باب المفهوم وسياتي النظر في ان ذلك هل هو مناف ان شاء الله وهذا ايضا
ما في الكتاب مما يتعلق بمذهب القاساني والنهرواني وهو في النقل عنهما تابع لاصحابه
وقد نقل عنهما الامدي انهما لم يقضيا بوقوع القياس الا فيما كانت علته منصوصة او
مومئا اليها فقط والذي نقله الغزالي انهما خصصاه بموضعين احدهما النص والايما كما
عرفت والثاني الاحكام المعلقة بالاسباب كرجم ماعز لزناه والمعلق باسم مشتق كالسارق
والسارقة قال الغزالي وكانهما يعنيان بهذا القسم تنقيح المناط وتعرف اذ به وكلام امام
الحرمين في البرهان قريب من ذلك فانه قال المعول عندهما من مسالك النظر في مواقع
الظنون شيئان احدهما ما دل من كلام الشارع على التعليل به ولهذا القبيل سبها فسجد
زنا ماعز فرجم فالفا تقتضي ربطا وتسبيبا وذلك مشعر بالتعليل قال وربما
يلحقون به الفحوى في مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف والامر الثاني ما يكون في معنى
المنصوص عليه بالمنصوص عليه كقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الراكد
فلا فرق بين جامع يبول في وعاء ويصبه في الماء الراكد كان في معنى البول في الماء انتهى وكذلك
كلامه في مختصر التقريب والارشاد للقاضي ابي بكر وقال ابن القاسم اختلفوا فذهب
قوم الى ما صار والله ليس قولا بالقياس وانما هو شيء منها النص وقال اخرون
وهو الحق هو قول ببعض القياس وقال الامام الحرمين في البرهان ان ابا هاشم قال
بهذين الوجهين وزاد ثالثا وهو ما اذا طولب المكلف بشيء واضاع عليه الوصول
اليه يقينا فيتمسك بالامارات المفضية الى الظن ومثل ابو هاشم هذا بوجوب استقبال
القبلة عند اشكال جهاتها انتهى وهذا من ابي هاشم يحتمل ان يكون مستثنى من القياس

لا

لا وهذه الاماكن الثلاثة ويكون حينئذ مذهبا اخر في القياس لم يعد ممن ذكر ويحتمل ان يكون
متعاصر العمل بالظن مطلقا لا فيها وفي الباب مذهب اخر ذهب اليه ابو الفضل بن عبدان من
اصحابنا ان من شرط صحة القياس حدوث حادثة تودي الضرورة الى معرفة حكمها **تنبيه**
ذهب الاكثرون الى ان دلالة الدليل السمعي عليه قطعية وقال بعضهم بل ظنية **قال**
استدل اصحابنا بوجوه الاول انه مجاوزة عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار وهو مامور
به في قوله تعالى فاعتبروا وقيل المراد الاتعاظ فان القياس الشرعي لا يناسب صدر الاية قلنا المراد
قدر مشترك قيل الدال على الكلي لا يدل على الجزئي قلنا بلى ولكن ههنا جواز الاستثناء دليل العموم
قيل الدلالة ظنية قلنا المقصود العمل فيكفي الظن الثاني استدل اصحابنا على حجية القياس بوجوه
اربعة احدها ان القياس مجاوزة والمجاوزة اعتبار والاعتبار مامور به فالقياس مامور به
اما المقدمة الاولى فلانه مجاوزة عن الاصل الى الفرع واما الثانية فلان الاعتبار مشتق من العبور
وهو المجاوزة والعبور تقول عبرت عليه وعبرت النهر واما الثالثة فلقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار امر بمطلق الاعتبار وهو امر شامل لجميع انواع الاعتبار ومن جملة افراده القياس
فوجب ان يكون مامورا به واعترض الخصم اولا بانا لا نسلم ان الاعتبار المجاوزة بل المراد من الاعتبار
المامور به الاتعاظ ودليل ذلك ان القياس الشرعي لا يناسب صدر الاية وهو قوله تعالى يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فانه لا يقال بعد ذلك فقيسوا الذرة على البر وهو حينئذ ركيك
من الكلام ولا يليق بالشرع واجاب عنه بان المراد بالاعتبار القدر المشترك بين الاتعاظ والقياس
وهو المجاوزة في كل منهما معناها بخلاف ما لو جعلناه مختصا بالاتعاظ فيلزم اما الاشتراك
او المجاز وهما على خلاف الاصل واذا حملنا الاعتبار على مطلق المجاوزة لا يلزم ان كان لا يهما انما
يلزم ان لو خصصنا الاعتبار بالقياس الشرعي وليس كذلك ثم اعترض الخصم ثانيا بانا سلمنا
ان الاعتبار المجاوزة لكن لا يلزم منه الامر بالقياس لان الاية دالة على وجوب امر كلي وهو مطلق
الاعتبار والدال على ماهية الاشتراك غير دال على ما به الامتياز وغير ملزوم له وهو معنى
قوله الدال على الكلي لا يدل على الجزئي فلا يلزم الامر بالقياس الذي هو جزئي الكلي الذي هو مطلق
الاعتبار واجيب بان ما ذكروه صحيح ولكن ههنا ما يقتضي العموم لوجهين احدهما وهو المذكور
في الكتاب انه يحسن ان يقول اعتبروا الا الاعتبار الفلاني وقد سبق ان العموم ان الاستثناء
يخرج ما لولاه لدخل فوضح ان كل اعتبار داخل تحت هذا اللفظ والثاني ان ترتيب
الحكم على المسمى يقتضي ان يكون علة ذلك الحكم هو ذلك المسمى وذلك يقتضي ان علة الامر بالاعتبار
كونه اعتبارا فيلزم ان يكون كل اعتبار مامورا به ولقائل ان يقول على الاول لا نسلم جواز
الاستثناء اذا فسرنا بالتفسير المذكور وهو ما لولاه لوجب دخوله اذ الكلي في سياق
الثبوت الاسباب لا نعم ثم ولو فسر الاستثناء بانه لولاه لصح دخوله لم يفد ما ذكر ايضا لانه

ينتقض بالامر الكلي بكل ماهية كلية لا يجوز فيه هذا النوع من الاستثنا نحو صل الا الصلاة الفلانية
مع ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بجزئياتها كما قاله صفي الدين الهندي وهو صحيح وعلى الثاني ان
هذا اثبات للقياس بالقياس او كون ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية قياس فيتوقف
ثبوته على ثبوت اصل القياس فلا يثبت به اصل القياس والا يلزم الدور فان قلت فما الحجية هذا
النوع من القياس بعض من انكر اصل القياس لكون العلة فيه معلومة بالايما فيصح اثباته به بالنسبة
اليه **قلت** صحيح ولكن لا يصح اثباته به بالنسبة الى منكر الاصل القياس والكلام في هذا المقام ليس الا
معه قال صفي الدين الهندي رحمه الله تعالى عليه ويمكن ان يجاب عن اعتراض الخصم بوجه ثالث وهو ان
الامر بالماهية الكلية وان لم يقتض الامر بجزئياتها لكن يقتضي تخيير المكلف في الاتيان بكل واحد من تلك
الجزئيات بدلا عن الاخر عند عدم القرينة المعينة لواحد منها او لجميعها ثم التخيير بينها يقتضي جواز
فعل كل واحد منها ويلزم من جواز فعل القياس وجوبه لان القول بجوازه مع عدم وجوبه
خارق للاجماع ثم اعترض للخصم ثالثا ثانيا ولو سلمنا بان الاية دالة على الامر بالقياس لكن التمسك
بها ممتنع لان الاستدلال بالعموم انما يفيد الظن في المسائل العلمية التي هي الاصول لا يجوز واجاب
المصنف بان المقصود من حجية القياس العمل به لا مجرد اعتقاده كاصول الدين والعمليات
يكفي فيها الظن فكذا لك وسائلها والله اعلم ولم يجب الامام عن هذا السوال بل قال انه عام في السمعيات
ولا نعلم خاصية هذه المسئلة واجاب الهندي بمنع ان تكون المسئلة علمية وجعلها ظنية وهذا
واضح على احد الرواسي للدين حكيناها في اول الباب **قال الثاني** خبر
معاذ وابي موسى قيل كان ذلك قبل نزول اليوم اكملت لكم دينكم قلنا المراد الاصول
لعدم النص على جميع الفروع **ش** الوجه الثاني من الوجوه الدالة على حجية القياس السنة وتلك
في قصتين قصة معاذ وقصة ابي موسى اما قصة معاذ فروي عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما
بعثه الى اليمن قال له كيف تقضي اذا عرض لك قضا قال اقضي بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله
قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله قال
اجتهد رايي ولا الو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدره وقال الحمد لله الذي
وفق رسول رسول الله ~~صلى الله عليه وسلم~~ لما يرضى رسول الله والمراد بالراي القياس قال امام الحرمين ولا يجوز
ان يقال اراد بالراي الاستنباط من الكتاب والسنة فان ذلك لو كان على هذا الوجه لكان تمسكا بالكتاب
والسنة وقد قال في البرهان ايضا ان الشافعي رضي الله عنه احتج ابدا على اثبات القياس بحديث معاذ
يعني هذا قال والحديث مدون في الصحاح متفق على صحته لا يتطرق اليه تاويل **قلت**
وهذا عجيب من امام الحرمين فكالك فقد قال امام الصناعة ابو عبد الله البخاري لا يصح هذا الحديث
وقال الترمذي ليس اسناده عندي بمتصل واما قصة ابي موسى فقد جمع المحصل وغيره

بين القضيتين وجعلها واحدة ولا نعرف ذلك بل روى البيهقي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب
اليه كتابا بليغا وفيه ثم قايس الامور واعرف الامثال والاشباه رواه البيهقي وقال هو كتاب معروف
مشهور لا بد للقضاة من معرفته والعلم به وقد اعترض الخصم على هذا الدليل الثاني بانه وان دل على حجية
القياس وقت تقريره عليه السلام فلا يدل على حجيته دايما في جميع الازمنة بل ذلك قبل نزول
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فان اكمال الدين انما يكون بالتنصيص على الاحكام فلما نزلت هذه الاية
استغني عن القياس والجواب ان الاصل عدم التخصيص بوقت دون وقت وايضا فلم نعلم احدا
ان القياس كان حجة الى حين نزول هذه الاية ثم زال والمراد بقوله اكملت لكم دينكم الاصول اما الفروع
فالاية مخصوصة بالنسبة اليها لعدم شمول النص لجميع الجزئيات هذا تقرير ما في الكتاب ولكن الجواب
عن هذا الاعتراض بما هو احسن من هذا الجواب فنقول المراد من قوله اكملت لكم دينكم بيان جميع ما
يحتاج اليه في الدين والاية عامة على هذا التقدير ثم البيان قد يكون بلا واسطة كما في التنصيص
وقد يكون بواسطة كما اذا نص المدارك للاحكام وعلم انه لا يحصل ذلك الا اذا كان البيان بلا
واسطة وحينيذ لا تنافي اكمال الدين العمل بالقياس بل يكون من اكماله شرعية القياس ولا نحتاج
على هذا التقدير الى التخصيص الاية بل تكون باقية على عمومها **قال الثالث**
ان ابا بكر رضي الله عنه قال في الكلالة اقول برايي الكلالة ما عدا الوالد والولد والراي هو القياس اجماعا
وعمر امر ابا موسى في عهده بالقياس وقال في الجد اقضي برايي وقال عثمان ان اتبع رايك
فسديد وقال علي اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في الحجب ولم
ينكر عليهم والا لاشتهر قيل ذموا ايضا قلنا حيث فقد شرطه توفيقا **ش** الوجه الثالث
مما يدل على ان القياس حجة وهو معتمد الجمهور الاجماع وتقريره ان العمل بالقياس مجمع عليه بين
الصحابة لصدوره من طوايف منهم من غير انكار وكلما كان كذلك كان اجماعا لما تقدم في كتاب
الاجماع واما صدوره عن طوايف منهم فلما روي ان افضل الصحابة الصديق رضي الله عنه قال
حين سيل عن الكلالة اقول فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان
والراي هو القياس لانه يقال افلت هذا برايك ام بالنص فدلت مقابلته للنص على انه للاستدلال
وادعى المصنف في ذلك الاجماع وكذا ادعى صفي الدين الهندي في النهاية واستدل عليه بان اصحابنا
رووا عن السلف كلاما كثيرا في ذم الراي وقالوا هو القياس وساعدناهم على ذلك فدل على ان الراي هو
القياس اجماعا فان قلت هل ذلك باعتبار اصل وضعه او باعتبار النقل **قلت** الاظهر انه
بطريق النقل مع ان ذلك ليس الله مع ما سوف ما ذكرناه وامر عمر رضي الله عنه ابا موسى في عهده
بالقياس حيث قال واعرف الاشباه والنظاير ثم قايس بين الامور وقد تقدم هذا وقال عمر ايضا
في الجد اقضي برايي وقال عثمان لعمر ان تتبع رايك فسديد وان تتبع راي من قبلك فنعم ابا بكر
فنعم الراي وقال علي اجتمع رايي وراي عمر في امهات الاولاد على ان لا يبعن وقد رايت

الان بعضهن وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في حجب الاخوة وقال الا يتقي الله ابن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فثبت صدور القياس كما قلناه وبغيره من الاثار الكثيرة التي لا ينكرها الا معاند وقد تواتر القدر المشترك منها قال القاضي في كتاب التقريب والارشاد وقد صار تمسكهم بالراي وتسويغهم التعلق بطرق الاجتهاد مدركا ضرورة كما ادرك اختلافهم على الجملة ضرورة وان كانت صورة الاختلاف في تفاصيلها ولقائل من الخصم على هذا الدليل بانه معارض بمثله فانه نقل عن الصحابة رضي الله عنهم انهم ذموه ايضا وانكروه كما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله براي وقوله تظلني اي توقع علي ظلا وتقلني معناه تحملني وعن عمر رضي الله عنه انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الدين وعن علي رضي الله عنه لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره الى غير ذلك من اثار كثيرة والجواب ان معارضة هذا الذم لما ذكرناه انما عنهم من العمل به ان ثبت فالجمع بين الدليلين اولى فيحمل هذا على ما اذا كان القياس غير مستجمع لشرائطه وذلك على القياس المستجمع لشرائطه توفيقا بين الدليلين وهو ما ذكره في الكتاب وهو جواب اجمالي وقد منع المعارضة غير ثابتة واجيب بوجه تفصيلي اما ما نقل عن ابي بكر رضي الله عنه فانما اراد به قوله في تفسير القران ونحن نسلم انه لا مجال للراي في ذلك لكونه مستندا الى محض السمع عن النبي صلى الله عليه وسلم واهل اللغة بخلاف الفروع الشرعية واما قول عمر رضي الله عنه فانه قصد به ذم من ترك الموجود من الاحاديث وعدل الى الراي مع ان العمل به مشروط بعدم النصوص ولذلك سماهم باصحاب الراي ولا من قال بالكتاب والسنة والراي لا يقال له صاحب الراي لانه لم يتمحض قوله بالراي واما قول علي رضي الله عنه لو كان الدين بالقياس الى اخره فيجب حمله على انه لو كان جميع الدين بالقياس ويكون المقصود منه انه ليس كل ما اتى به الشرع على ما يقتضيه القياس **قال** **الرابع** ان ظن تعليل الحكم في الاصل بعلة توجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع والنقيضان لا يمكن العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالمرجوح ممنوع فتعين الراجح **ش** هذا وجه عقلي وتقريره ان المجتهد اذا ظن الحكم في الاصل معلل بعلة موجودة في الفرع حصل له ظن ثبوت الحكم الحكم في الفرع والظن بوجود الشيء يستلزم الوهم بعدمه لعدم انفكاك كل من الظن او الوهم عن الاخر والعمل بهما والترك لهما يستلزم اجتماع النقيضين وارتفاعهما والعمل بالوهم المرجوح خلاف المعقول والمشروع فتعين العمل بالراجح يجب العمل به لقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر وما اشبه ذلك وهذا معنى قولنا يتعين العمل بالراجح وليس المراد منه ان كونه راجحا صفة تقتضي الثواب على فعله والعقاب على تركه حتى يقال على الاحكام عندنا انما هي من جهة الشرع دون العقل وانما المراد بتعينه ان الشرع تقرر منه ذلك فالعقل ادرك كونه راجحا والشرع حكم بالعمل بالراجح والعقل اهل الادراك بلا نزاع بين العقلاء وقد

قيل

قيل ان في هذا الدليل نظر لجواز ارتفاعهما بارتفاع محل الحكم وذلك بان لا يكون في الواقعة حكم شرعي البتة ويكون الامر فيها محالا على البراءة الاصلية فلا يجب ان يكون في كل حادثة حكم شرعي **قال** احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى لا تقدموا وان تقولوا ولا تقف ولا رطب ان الظن قلنا الحكم مقطوع والظن في طريقه **ش** ذكر في نسبة الخصوم ستة اولها ما تعلقوا به من الكتاب وذلك في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله اذ هو قول بغير الكتاب والسنة وايضا فالقياس انما يفيد الظن والظن منهي عنه لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم اي ولا تتبع ما لا تعلم نهي عن ما ليس بعلم ومن جملته الظن وايضا قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يقتضي الاستغناء عن القياس وايضا قوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا واجاب في الكتاب بان الحكم مقطوع به لا مظنون والظن وقع في طريقه كما تقرر واول الكتاب فان قلت هذا يشعر بانه سلم ان الظن مذموم لكنه وقع في طريق الحكم لانه وعلى هذا يكون الطريق مذموما ويكون الحكم كذلك لانه مستفاد من الطريق المذموم **قلت** حاصل جوابه انه منع كون الحكم مظنونا حتى لا يستدل الخصم عليه بما استدل ولا يلزم من هذا المنع تسليم ان الظن مذموم ولا اشعار له به ولو سلمنا انه يشعر بذلك وقال الشيرازي شارح هذا الكتاب لا نسلم ان المستفاد من المذموم مذموم الا ترى الى جواز كذب المقدمتين مع صدق النتيجة مثل قولك كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وهو صحيح مع كذب مقدمتيه والقائل ان يقول كل انسان حيوان في هذا المثال صورة نتيجة لا نتيجة في نفسه وصدقه لنفسه لا لكونه نتيجة فلا نسلم ان هاتين المقدمتين ينتجان هذا القول الصادق واعلم ان هذا الذي اجاب به المصنف ليس شاملا للاية الاول ولا للاية الرابعة والجواب عن الاية الاولى انا لا نسلم ان العمل بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله لانه ثبت بالكتاب والسنة كما تقدم وعن الرابعة بانه عام مخصوص لعدم اشتمال الكتاب على جميع الجزئيات وقد احتج على استدلال الخصم على المنع من الظن بوجهين اخرين لم يذكرهما في الكتاب احدهما انه يجب عليه فان القول ببطلان القياس ليس معلوما عنده بل مظنون ضرورة انه قاطع على فساده والثاني انه يجب تخصيصه بالاصول دون الفروع لوجوب العمل بشهادة الشهود وحكم القاضي وفتوى المفتي واجتهاد المجتهد في الماء والثوب والقبلة ووقت الصلاة ودخول رمضان وقيم المتلفات وغلبة السلامة في ركوب البحر وخبر الواحد والعموم وقول المقدر في ارش الجنايات والنفقات وجزاء الصيد وحلف الحالف في مجلس الحكم كل ذلك مظنون ويرفع به النفي الاصلي **قال** الثاني قوله صلى الله عليه وسلم تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثالث

ذم بعض الصحابة له من غير نكير قلنا معارض بمثلها فيجب التوقف الرابع نقل الامامية
انكاره عن الشيعة قلنا معارض بنقل الزيدية الخامس انه يؤدي الى الخلاف والمنازعة وقد قال
الله تعالى ولا تنازعوا قلنا الاية في الاراء والحروب لقوله عليه السلام اختلاف امتي رحمة
الشبهة الثانية للخصوم ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم تعمل هذه الامة برهة اي قطعة
من الزمان بكتاب الله ثم تعمل برهة بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تعمل برهة بالراي
فاذا قالوا بالراي فقد ضلوا واضلوا الثالثة الاجماع فانه قد نقل عن بعض الصحابة ذم
الراي من غير نكير فكان اجماعا والجواب عن هذين الدليلين بانهما معارضان بمثلهما سنة
واجماعا كما سلف فيجب الجمع بين الدليلين بان يحمل الذم على القياس الفاسد دون الصحيح كما
سبق هذا اما في الكتاب والحديث المشار اليه لا تقوم به الحجة ولا يصلح معارضا لان رواية جبارة
بن المغلس وهو ضعيف عن حماد بن يحيى الابح وقد قال فيه البخاري يهم في الشيء بعد الشيء قال ابن عدي
وسمعت ابن حماد يقول قال السعدي حماد بن يحيى الابح روى عن الزهري حديثا معضلا يعني
هذا الحديث رواه حماد عن الزهري كما ذكر عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة مرفوعا فان قلت
سلمنا ضعف الحديث ومعارضته لما تقدم ومعارضة الاجماع ايضا فانه يجب التوفيق بينهما
ولكن لا نسلم ان التوفيق متعين لما ذكرت من الطريق بل جاز ان بعضهم كان قايلا بالقياس
حين كان البعض الاخر منكرا ثم لما انقلب المنكر مقرا انقلب المقر منكرا وحينئذ يكون كل
واحد منهم قايلا بالقياس ومنكرا له باعتبار حالتين فلا يتناقض ويكون الروايتان صحيحتين مع
انه لا يحصل الاجماع على صحته ولا على بطلانه فلا يصح لكم ولا لنا الاستدلال بالاجماع قلت
ما ذكرناه من التوفيق اولى لانه يقتضي بقاء ما كان على ما كان من استمرار كل ذي قول على قوله
وتوفيقكم يقتضي التغيير والتبدل ولو وقع ما ذكرتموه لاشتهر لغرابته او كان في لفظ احد
منهم اشعار بالرجوع الرابع نقل الامامية عن الشيعة اجماع العترة على انه لا يجوز العمل
بالقياس والجواب ان ذلك معارض بنقل الزيدية منهم حيث نقلوا اجماع العترة على وجوب العمل به
مع ان اجماع العترة غير حجة كما سبق الخامس ان القياس يؤدي الى الخلاف والمنازعة وكل ما كان
كذلك فهو منهي عنه اما الصغرى فلان القياس مبني على الظن وهو مختلف باختلاف القايسين واما
بيان الكبرى فلقوله تعالى ولا تنازعوا نهى عن النزاع فاستلزم ذلك النهي عما يفضي اليه والجواب
ان الاية انما وردت في مصالح الحروب بقرينة قوله فتفشلوا وتذهب ريحكم او انها محمولة على النزاع
فيما يتعين فيه الحق كمسايل الاصول واما التنازع فيما عدا ذلك فجايز لما روي من قوله صلى الله عليه
وسلم اختلاف امتي رحمة فيحمل الحديث على ما عدا ذلك واعلم ان الحديث المشار اليه غير معروف فلم
اقف له على سند ولا رايت احدا من الحفاظ ذكره الا البيهقي رحمه الله في رسالته الى الشيخ
العميد عميد الملك بسبب الاشعري وقد ساقها الحافظ ابن عساكر في التبيين الا ان البيهقي
لم يذكر له اسنادا بل قال روي عن النبي صلى الله عليه وسلم كذا ولو لم يكن له اصل لما ذكره البيهقي
ثم قال البيهقي سمعت الامام ناصر العمري يقول سمعت الفقال المروزي يقول معناه
اختلاف

اختلاف هممهم فهمه واحد في الفقه واخر في الكلام كاختلاف همم اصحاب الحرف في حرفهم عافية مصالح
العباد قلت وهذا تاويل حسن وهو احسن ما نقله امام الحرمين في النهاية عن الحليمي
من ان معناه اختلافهم في الدرجات والمراتب والمناصب وكلا التاويلين يدل على انه ليس المراد اختلافهم
في الحلال والحرام قال والذي ابداه الله والقران دال على ان الرحمة تقتضي عدم الاختلاف قال تعالى
ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك وقال تعالى ولكن اختلفوا فمنهم من امن ومنهم من كفر وكذلك
السنة قال عليه السلام انما هلكت بنو اسرائيل بكثرة سوالهم واختلافهم على انبيائهم والايات
والاحاديث في ذلك كثيرة والاختلاف على ثلثة اقسام احدها في الاصول وهو المشار اليه في القران
ولا شك انه بدعة وضلال والثاني في الاراء والحروب وهو حرام ايضا لما فيه من تضييع المصالح والثالث
في الفروع كالاختلاف في الحل والحرمة ونحوها قال والذي يظهر والله اعلم والذي يظهر لنا ونكاد ان نقطع
به ان الاتفاق فيه خير من الاختلاف ولكن هل نقول الاختلاف ضلال كالقسمين المذكورين او لا كلام
ابن حزم ومن سلك مسلكه ممن منع التقليد يقتضي انه مثلهما واما نحن فانا نجوز التقليد للجاهل
والاخذ بالرخصة من اقوال العلماء بعض الاوقات عند مسيس الحاجة من غير تتبع الرخص ومن
هذا الوجه يصح ان يقال الاختلاف رحمة اذ الرخص رحمة قال السادس الشارع فضل
بين الازمنة والامكنة في الشرف والصلاة في القصر وجمع بين الماء والتراب في التطهير واوجب
التعفف على الحرة الشوها دون الامة الحسناء وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد
في الزنا وشرط فيه شهادة اربعة دون الكفر وذلك ينافي القياس قلنا القياس حيث عرف
المعنى الوجه السادس وعليه اعتمد النظام ان مدار شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق
بين المتماثلات فانه فرق بين الازمنة في الشرف كليلة القدر وليلة الاسرا وليلة الجمعة ويومها
وشهر رمضان والاشهر الحرم ويومي العيد ويوم عرفة وكذلك بين الامكنة كمكة والمدينة
والمسجد الاقصى مع الاستوا في الحقيقة وفرق بين الصلوات في القصر فرخص في قصر الرباعيات دون
الثنائية والثلاثية وجمع بين الماء والتراب في استباحة الصلاة بهما مع ان الماء ينظف والتراب يقذر
وجعل الحرة الشوها تحصن وحرم النظر اليها دون الجارية الحسناء وعادة المصنف اوجب التعفف
على الحرة الشوها فيحتمل ان يريد ما ذكرناه وان يريد انه اوجب عليها الستر دون الامة الحسناء
التي يميل الطبع اليها وان يريد انه اوجب وقطع سارق القليل ما لم ينقص عن ربع دينار دون
غاصب الكثير مع ان الغاصب للكثير ابلغ في الفحش لانه ياخذ المال جهرا على التغلب والسارق
ياخذه سرا على الخوف واعظم في الاذى للشريعة وجلد في القذف بالزنا دون القذف بالكفر
مع كونه ابلغ وشرط فيه شهادة اربعة واكتفى في الشهادة على القتيل والكفر باثنين واذا ثبت
هذا وجب ان لا يصح القياس لان مبناه على ان الصورتين لما اشتركا في الحكمة وجب اشتراكهما
في الحكم وهو باطل والجواب ان القياس انما يجوز حيث عرف ان الحكم في الاصل معلل بعلة معلومة

موجودة في الفرع وامتناع القياس في صور معدودة لا تقتضي امتناعه من اصله واعلم ان ما ذكره النظام من الشريعة مبنية على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات كذب وافترا وانما حمله على ذلك زندقته وقصده الطعن في الشريعة المطهرة وقد كان زنديقا يبطن الكفر ويظهر الاعتزال صنف كتابا في ترجيح التثليث على التوحيد لعنه الله وقد نبهنا على ذلك في اول كتاب الاجماع وما ذكره من الصور كذلك ما بينا سببها لها معان يعلمها الشارع لا يطلع عليها وعلى حصة لا ندركها على ان الصور المذكورة قد ذكرت معانيها **قال المسألة الثانية**

قال النظام والبصري وبعض الفقها التنصيص على العلة امر بالقياس وفرق ابو عبد الله بين الفعل والترك اقول النص على علة الحكم هل يفيد الامر بالقياس فيه مذاهب احدها وإليه ذهب المحققون كالاستاذ والغزالي والامام واتباعه ومنهم المصنف وجماعة من اهل الظاهر وجماعة من المعتزلة واختاره الامدي ومن تبعه انه لا يفيد الامر بالقياس سوا كان في الفعل مثل اكرم زيدا لعلمه ام الترك مثل الخمر حرام لاسكارها والثاني انه يفيده وبه قال احمد بن حنبل والرازي والكرخي والقاساني والنهرواني وابو اسحق الشيرازي وابو الحسين البصري ونقله الاكثرون عن النظام والثالث قاله ابو عبد الله البصري ان كانت العلة علة للتحريم وترك الفعل كان التنصيص عليها كافيا في ترك الفعل بها اين وجدت وان كانت علة لوجوب الفعل او ندبيته لم يكن ذلك كافيا في الحاقه ولا ندبيته ما لم يرد التعبد بالقياس من خارج **تنبيه** قد عرفت نقل الاكثرين عن النظام ومنهم صاحب الكتاب وكلام الغزالي في النقل عنه صريح في انه يرى تعميم الحكم في جميع موارد العلة بطريق اللفظ والعموم وبه صرح الامدي في اثنا المسألة وهو مناف لنقل الاكثر فان التعميم بالقياس لا يجامع التعميم باللفظ فحينئذ لا يكون امرا بالقياس عنده وان ثبت الحكم عنده في غير الصور المنصوص عليها فان قلت ما الجامع بين انكار النظام التعبد بالقياس وبين مقالته التي نقلوها عنه هنا **قلت** اما على ما نقله الغزالي فواضح لانه جعله من باب العموم وقال الغزالي قد ظن النظام انه منكر للقياس وقد زاد علينا اذ قاس حيث لا نقيس لكنه انكر اسم القياس واما على ما نقله الاكثرون فانه هنا يقول اذا وقع التنصيص على العلة كان مدلول اللفظ الامر بالقياس ولم يتعرض لوقوعه من الشارع او غيره بل لمدلوله لغة وهناك احال وروده من الشارع فعنده حينئذ ان الشارع لا يقع منه التنصيص على العلة لاستحالة القياس عنده ووقوع التنصيص على العلة من حيث هو مدلوله ما ذكرناه فافهم هذا فان بعض الشراح ظن منا قضته في مقالته وذلك سو فهم فان الكلام في مدلول اللفظ ان ورد عن الكلام في انه هل يرد **قال** لنا انه اذا قال حرمت الخمر لاسكارها يحتمل علية الاسكار مطلقا وعلية اسكارها قيل الاغلب عدم التقييد قلنا فالتنصيص وحده لا يفيد قيل لو قال علة الحرمة الاسكار لاندفع الاحتمال قلنا يثبت الحكم في كل الصور بالنص

اسبدل

استدل المصنف على المذهب المختار بان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة مطلق الاسكار ولان تكون العلة اسكارها وهذا لان الله تعالى له ان يجعل اسكار الخمر بخصوصه هو العلة لما يعلم فيه من المفسدة الخاصة به التي لا وجود لها في غيره واذا احتمل واحتمل لم يجز التعدية الا بامر مستانف بالقياس واذا وضح هذا في جانب الترك ففي الفعل بطريق اولى فان قلت مقتضى ما قررتم تعيينه امتناع القياس عند النص على العلة مع ورود الامر به ايضا **قلت** لعل ورود الامر بالقياس مع النص على علة الحكم قرينة تقتضي بترجيح احد الاحتمالين وهو مطلق الاسكار في المثال الذي ذكرناه واعترض الخصم بوجهين احدهما ان الاغلب على الظن عدم كون خصوص المحل قيدا في العلة والا لما صح قياس اصلا والحتمل ان يريد ان الاغلب عدم التقييد في العلل المتعدية والجواب انه حينئذ لا يكون النص على العلة وحده هو المفيد للامر بالقياس بل التنصيص مع كون الاغلب عدم التقييد والنزاع انما هو في التنصيص وحده هل هو كاف وثانيهما انه لو قال الشارع علة الحكم الاسكار واجاب بان الحرمة حينئذ تثبت في كل الصور لا بالقياس بل بالنص اي بطريق الاستدلال من النص حيث انه جعل مطلق الاسكار علة لتحريم الخمر وهو حاصل في كل مسكر فيلزم ثبوت الحرمة في كل مسكر وعبارة التفصيل لو قال ذلك لكان تكن فيا لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اي من غير ان يتاخر العلم ببعض الافراد عن العلم بالاخر فلم يتميز الاصل عن الفرع حتى يقاس احدهما على الاخر وهذه العبارة نحو عبارة الامام وعبارة الامام وعبارة صاحب الكتاب قريبة منها الا انه لم يقل علة حرمة الخمر بل علة الحرمة وهو واحد فان المقصود حرمة الخمر اذ ليس الاسكار علة لكل حرمة وهذا اوضح ولم يصرح الامام وسراج الدين بان ذلك بالنص ولكن بطريق العلم بالعلة وهو الاستدلال بالنص واياه اراد المصنف وعبارة الامدي نحو عبارة المصنف فانه قال يكون التحريم ثابتا في كل الصور بجهة العموم ولقائل ان يقول لا نسلم ان ذلك ليس بقياس وقولكم لم يتميز الاصل عن الفرع مندفع لانه اذا قال علة حرمة الخمر الاسكار فالحرمة والخمر اصل وحصل العلم بها حال ورود النص ثم بعد ذلك يحصل العلم بحرمة كل مسكر وكل ما كان غير الخمر يكون فرعا والعلم بحرمته متاخر عن العلم بحرمة الخمر وربما لا نعلم كون النبيذ مسكرا الا بعد حين فلا نعلم حرمته فاذا جرب ووجد مسكرا علم تحريمه فكيف لا يكون العلم به متاخرا فان قلت نحن ندعي عدم تاخر العلم بحرمة كل مسكر حكما كليا لا العلم بواحد واحد من الجزئيات المخصوصة لا يستفاد من الاصل الذي هو الخمر بل من المقدمة الكلية التي هي العلم بتحريم كل مسكر والعلم بهذه المقدمة لا يتاخر **قلت** لا نسلم ان العلم بها غير متاخر لانا نعلم اولا حرمة الخمر ثم كون الاسكار علة بتنصيص الشارع ثم نحكم بتحريم كل مسكر حكما مترتبا على هذا العلم بالعلية والحكم في كل قياس كذلك فان المجتهد يعلم حكم الاصل ثم يستنبط

العلة ثم الحكم بمعرفة كلية شاملة لجميع صور تلك العلة هذا شرح ما في الكتاب واما الدليل على
ان التنصيص على العلة لا يفيد الحكم في جميع الصور باللفظ خلافا لما نقله الغزالي والامدي عن النظام
فانا نعلم بالضرورة من اللغة ان قوله حرمت الخمر لاسكارها لا يدل على تحريم كل مسكر كما ان قوله
حرمت كل مسكر واته غير موضوع لذلك بل موضوع لتحريم الخمر لعلة اسكاره وحرمة ما عدا
الخمر من المسكرات ليس جزا من هذا المفهوم ضروره فيجب ان لا يكون دالة على تحريم كل مسكر لفظية
لان الدلالة محصورة في هذين النوعين عند قوم وفي دلالة المطابقة عند اخرين ولهذا لو قال الرجل
اعتقت غانما لسواده لم يعتق من عداه من عبيده السود ولو قام ذلك مقام عتقت عبيدي
السود لعتقوا عليه من غير اعتبار نيته ولا علم بمقصده وكذا لو قال لوكيله بع سالما لسوءِ
خلقه واحتج ابو عبد الله على مذهبه بان من ترك اكل رمانة حامضة لحموضتها وجب عليه ان يترك
اكل كل رمانة حامضة بخلاف من اكلها لحموضتها واجيب بانا لا نسلم انه يجب ترك الكل وذلك لاحتمال
ان يكون الداعي لا مطلق حموضة الرمانة بل حموضة هذه الرمانة الخاصة سلمناه ولكن لا فرق في
ذلك بين الفعل والترك وانما لم يجب اكل كل رمانة حامضة على من اكل رمانة حامضة لانه لم
يا كلها لمجرد حموضتها بل لحموضتها مع قيام الاشتها الصادق لها وخلا المعدة عن الرمان وعلمه
او ظنه لعدم تضرره بها وهذه القيود غير موجوده في اكل الرمانة الثانية وهذا ما ذكره الامام
ولقايل ان يقول التسوية بين الفعل والترك ثابتة فان جانب النهي يدل على كون المشترك مفسدة مطلوبة
العدم ولا يحصل هذا الغرض الا بالامتناع عن كل الافراد واما في طرف الفعل فالغرض متعلق
بالمصلحة المشتركة بين الافراد وذلك يحصل باي فرد كان كذا ذكره النقشواني وهو حسن وهو
وجه التفرقة من اقتضا النهي التكرار دون الامر كما قررناه في موضعه قال وقول الامام مع
الاشتهاء الصادق وخلا المعدة غير الفرق قال الثالثة القياس اما قطعي او ظني
هذه المسلة تشتمل على بحثين الاول ان القياس ينقسم الى قطعي وظني الاول القطعي وهو الذي يتوقف
على العلم بعلة الحكم في الاصل ثم العلم بحصول مثل تلك العلة في الفرع فاذا علمها المجتهد تيقن
الحاق ذلك الفرع بالاصل في حكمه ومساواته وهذا القياس قطعي كما قال المصنف واليه اشار الامام
في المحصول بقوله وقد يكون ظاهرا جليا ثم صرح من بعد في اثنا المسلة بانه يقيني واما حكمه فيعلم
تكون قطعيا وقد تكون ظنيا ومثال ذلك في الظني قياس التافيف على الضرب لانا نعلم ان العلة الاذا
وبعد وجودها في الضرب مع ان ثبوت الحكم والتافيف ظني لانه مستفاد من دلالة اللفظ وقد
قرر الامام ان الانصاف انه لا سبيل الى استفادة اليقين منها لتوقفها على الاحتمالات العشرة وهيهات
ان يوجد ذلك والثاني الظني كما اذا كانت احدى المقدمتين او كلتاهما مظنونة كقياس التفاح على
البر في الربا فان الحكم بان الطعم هو العلة ليس قطعيا لاحتمال ان يكون الكيل او القوت قال
ويكون الفرع بالحكم اولى كتحريم الضرب على تحريم التافيف او مساويا كقياس الامة على العبد في السراية
او ادون كقياس البطيخ على البر في الربا اقول البحث الثاني في حكم الاصل فثبوت حكم الاصل اما ان
يكون

يكون يقينيا قال الامام فيستحيل ان يكون الحكم في الفرع اقوى منه لانه ليس فوق اليقين درجة
واعترض عليه النقشواني بان اليقين قابل للاشتداد والضعف وهذا الاعتراض مبني على ان العلوم
تتفاوت وان لم يكن يقينيا فثبوت الحكم في الفرع قد يكون اقوى منه من ثبوته في الاصل وذلك في
النفي كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فان تحريم الضرب وهو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم التافيف
الذي هو الاصل وفي الاثبات كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك وفي
الاثبات تعدا يفيد بادية ما دون القنطار بطريق اولى وقد يكون مساويا كقياس الامة على العبد
في السراية في قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه اذ لا تفاوت
بين الاصل والفرع في هذا الحكم وهذا هو المسمى بالقياس في معنى الاصل وقد يكون ادون قال الامام
وذلك كجميع الاقيسة التي يتمسك بها الفقهاء في مباحثهم قال واما مراتب التفاوت فهي بحسب مراتب
الظنون فلا تنحصر ومثل المصنف لهذا القسم بالحاق البطيخ بالبر في الربا بجامع الطعم مع
احتمال كون العلة الكيل او القوت هذا تقرير ما ذكره الامام وهو الذي اورده المصنف وساير
اتباع الامام وقد علمت به فساد كلام الامام واتباعه وخطاهم اعتقد بما قص كلامه حيث
جعل في البحث الاول قياس الضرب على التافيف مع ما به قطعية وجعله هنا ظنيا كالتمثيل
وغيره وسبب الخطا توهمهم ان القياس انما يكون اذا الحكم في الاصل كذلك وهذا ليس بشي فقد
يقطع بمساواة الشي للشي وحكمه المظنون كما عرفت في البحث الاول ولكن ان ينظر ذلك باجتماع
على الحال والحالة بالحال في الارث مع اختلافهم فيه واذا وضح هذا فان قلت تقسيم القياس
الى الادون ان اردتم به ان يكون ما في العلة الموجوده في الفرع من المصلحة دون ما في الاصل فلا
نسلم حينئذ جواز القياس لان شرطه وجود العلة بكمالها في الفرع وان اردتم شيئا اخر فعليكم
بيانه قلنا اردنا شيئا اخر وهو عدم القطع بان ما ظن عليته علة كالطعم فان القايل
بعليته في الربويات ليس قاطعا بمقالته لاحتمال ان يكون العلة الكيل او القوت فاذا اجبنا
الى قياس التفاح على البر قلنا هو مساو له في الطعم وثبوت الحكم فيه ادون من ثبوته في البر
لان البر مكيل مقتات مطعوم فهو ربوي على كل الاحتمالات والتفاح ربوي على احتمال واحد
وهو كون العلة الطعم والثابت على كل الاحتمالات اقوى من الثابت على احتمال واحد قال
قيل تحريم التافيف يدل على تحريم الوليمة الا اذا عرفنا وتكريمه قول الملك للجلاد اقتله ولا تستخف
به قال يوسف قياسا لما قال لكانه منكره قلنا القطعي لم ينكر وقيل نفي الادنى يدل على نفي الاعلى
كقولهم فلان لا يملك الحبة ولا النقير ولا القطمير قلنا اما الاول فلان نفي الجزء يستلزم نفي
الكل واما الثاني فلان النقل فيه ضروره ولا ضروره هاهنا اقول تعدم على الشرح مما
ينبغي تقديمه ثم نلتفت فنقول اتفق الاصوليون على انه لا مستند لثبوت الحكم في القسم الثالث
وهو القياس الادون الا القياس واما القسم الثاني وهو قياس المساواة فذهب اكثرهم الى انه

ثابت بالقياس ايضا وذهب الحنفية الى انه غير ثابت به بالاستدلال اي هو استدلال على تحريم مناط الحكم وحذف الخصوصية عن درجة الاعتبار ولهذا اوجبوا على من افطر في رمضان بالاكل والشرب الكفارة اعتبارا بالجامع فيه لكن لا بطريق القياس عليه اذ القياس لا يجري عندهم في الكفارات ولكن بطريق الاستدلال واما القسم الثالث وهو قياس الاولى وفيه كلام المصنف ففيه مذهبان احدهما انه ثابت فيه بالدلالة اللفظية ثم اختلف القائلون بذلك على مذهبين احدهما من باب المنطوق وهو المشار اليه بقول صاحب الكتاب فيل تحريم التافيف الى آخره والثاني انه من باب مفهوم الموافقة واختاره المصنف في الفصل التاسع من الكتاب الاول وكذلك الامام وثانيهما انه ثابت فيه بالقياس القطعي واختاره المصنف هنا تبعا للامام وقد نقل امام الحرمين في البرهان القول بانه من باب المفهوم عن معظم الاصوليين وعبارته صار معظم الاصوليين الى ان هذا ليس معدودا من اقسام الاقيسة بل هو متلقى من مضمون اللفظ المستفاد من نفس اللفظ وفحواه كالمستفاد من صيغته ومبناه ومن يسمي ذلك قياسا فمتعلقه انه ليس مصرحا به والامر في ذلك قريب انتهى وانما نقلنا هذه العبارة بنصها لوقوع غلط بعض الشارحين في النقل عن البرهان لكنه استبعد تسميته قياسا قال لانه لا يحتاج الى فكر واستنباط علة وصرح بانه مقطوع به عند من سماه قياسا ومن لم يسمه وقد حكى بعض الشراح قولا رابعا انه ثابت بالقياس الظني وهذا وهم سببه ما تقدم فان قلت هل من تناف بين ثبوته بالمفهوم وثبوته بالقياس ولم لا يكون الحاق الضرب بالتافيف باسمه جميعا قلت قد يظن ظان عدم تنافيهما لكون المفهوم مسكوتا عنه والقياس الحاق مسكوت عنه بمنطوق وهذا ما زعم صفي الدين الهندي انه الحق وقال الدلالة اللفظية اذا لم يرد بها المطابقة ولا التضمن لا تنافي القياس وقد يقول قايل هما متنافيان معتضدا بان المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق والمقيس ما لا يدل عليه اللفظ البتة وما قاله الهندي ممنوع عبر ان هذا النوع ان كان قياسا فهو من الاقيسة الظاهرة التي لا يحتاج الى فكر واستنباط ولكونه كذلك ظن الخصم خروجه عن ابواب القياس والحقه بالمفاهيم وهو لعمري مصيب ولكن مستند المصنف وامامه في جعله قياسا فيه من الاصل والفرع والعلة الجامعة جنبا الى كلام المصنف فيقول احتج القايل فان تحريم التافيف يدل لفظا على تحريم انواع الاذى بثلثة اوجه احدها ان ولا تقول لهما اف وان كان موضوعا في اللغة للمنع من التكلم بلفظة اف ولكن نقل عرفا الى المنع من انواع الاذى اذ المتبادر الفهم اليه فيدل بالعرف على تحريم انواع الاذى قال المصنف في الجواب ويدل على ذلك قول الملك للجلاد حيث امره بقتل عدوه اقتله ولا تستخف به ولو دل نفي الادنى على نفي الاعلى عرفا للزم من قوله ولا تستخف به النهي عن قتله وذلك مناقض لصريح قوله وللقايل ان يقول ان كان المامور بقتله من ذوي الانفة والانفس الابية فالاستخفاف عنده اشد وتعاظم القتل ولذلك قتل كثير من الملوك انفسهم حين ايقنوا بالاسر

في يد العدو ومخافة الاستخفاف فهو حينئذ نازل عن الاعلى امر بالادنى سلمنا ذلك ولكن النهي عن الاستخفاف انما يدل على النهي عن القتل عرفا اذا لم يتقدم ما يناقضه كما في محل النزاع وهو صورة التافيف وجاز ان يتقدم التصريح بخلاف الظاهر فقد وضح بطلان هذا الجواب ويجيب ايضا بان النقل خلاف الاصل وضعفه الشيخ تقي الدين بانه اذا ثبت كثرة الاستعمال والتبادر الى الفهم فلا يفيد التمسك بهذا الاصل الوجه الثاني انه لو كان مستفادا من القياس لما وافق عليه منكر القياس واجاب بان هذا قياس جلي ومن انكر القياس انما انكر الخفي وهو جواب ضعيف فان بعضهم انكر القياس مطلقا جليا كان ام خفيا كما تقدم اول الباب بل الجواب الصحيح ان يقال القائل به منكر القياس لكونه عنده مفهوم موافقة لا لكونه قياسا الثالث ان نفي الادنى يدل على نفي الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة فانه يدل على انه لا يملك اكثر منها وكذا قولهم لا يملك النقير والقطمير يدل على انه لا يملك شيئا البتة من غير تطرق القياس فكذا نفي التافيف واجاب بان دلالة ذلك في كل من المثالين انما هو لامر خارجي اما الاول فلان الحبة جزء الاعلى ونفي الجزء يستلزم نفي الكل ولكن نقول اذا كانت الحبة اسما للواحد مما يزرع فليس جزء الكل ما هو اعلى منها واما الثاني فانا نعلم ضرورة انه ليس المراد نفي النقير والقطمير بل نفي ما له قيمة فدعوى النقل فيهما ضرورية واما هنا فما عرفته فلا ضرورة تدعو الى ذلك لجواز الحمل على المعنى اللغوي ولكن نقول ما بك ضرورة الى النقل مع جواز ان يكون نفي ما عدا النقير والقطمير من فحوى الخطاب تنبيه النقير النقرة التي على ظهر النواة والقطمير ما في شق النواة قال الرابع القياس يجري في الشرعيات حتى الحدود والكفارات اقول هذه المسئلة معقودة لبيان ما يجري فيه القياس وما لا يجري وفيها مباحث الاول انه يجري في الشرعيات بمعنى انه موجود فيها ويصح ذلك بوجوده في بعضها ويكون الالف واللام في قول المصنف الشرعيات للجنس دون العموم قال الغزالي فكل حكم شرعي امكن تعليله فالقياس جار فيه وليس المراد انه يجوز اثبات جميع الشرعيات به فان ذلك ممتنع خلافا لبعض الشاذين لنا ان القياس لا يتحقق الا بعد ثبوت الحكم في الاصل فحكم الاصل ان كان بغير القياس صح المدعى وهو انها لم تثبت كلها بالقياس وان كان بالقياس فالكلام فيه كالاول ويلزم اما الدور واما التسلسل وانه ثبت من الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة والقياس فرع تعقل المعنى قالوا الاحكام متماثلة لدخولها تحت الحكم الشرعي فيجب تساويها فيما جاز على بعضها من القياس قلنا يمتنع او يجوز في بعض افراد النوع امر لاجل امر اختص بذلك البعض ويكون المشترك بين جميع الافراد بخلاف ذلك البعض في امتناع ذلك الامر وجوازه فرع قال الجبائي والكرخي ومن تبعهما لا يجوز اثبات اصول العبادات بالقياس وبنوا على انه لا يجوز الصلاة بايماء الحاجب بالقياس والحق خلافه والبحث الثاني انه يجري في الحدود

والكفارات والرخص والتقديرات خلافا لابي حنيفة لنا ان ادلة القياس دالة على جريانه في الاحكام
الشرعية مطلقا من غير فصل بين باب وباب ولحصر المسئلة ما روي ان الصحابة اجتهدوا في
حد شارب الخمر فقال علي رضي الله عنه اراه ثمانين لانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا
هذى افترى وحد المفتري ثمانون وهذا قياس في الحدود ولم ينكر عليه فكان اجماعا فان قلت ان
اردتم ان ادلة القياس تدل على جريانه في الاحكام الشرعية مطلقا سواء وجدت الاركان والشرائط
ام لم توجد فهو ممنوع ظاهر الفساد وان عنيتم انها تدل عليه انما هي عند حصول الشرائط
فمسلم لكن لا نسلم امكان حصولها فيما نحن فيه سلمناه لكن لا يتم حصولها فيما نحن فيه لان الحدود
والكفارات والتقديرات امور مقدرة لا يهتدي العقل الى تعقل المعنى الموجب لتقديرها فلا
تعقل فيها العلة والقياس فرع تعقل العلة واما الرخص فهي منح من الله تعالى فلا يتعدى
بها عن مواردها والجواب انا نريد جريان القياس فيها عند حصول الاركان والشرائط
قوله لا نسلم امكان حصولها فيما نحن فيه قلنا الدليل عليه ان صريح العقل حاصل بانه لا امتناع
في شرع الشارع الحد والكفارة في صورة لامر مناسب ثم انه يوجد ذلك المناسب في صورة
اخرى فيلبس وضع الحد والكفارة منافيها لهذا المعنى حتى يمتنع لاجله قوله سلمنا الامكان
لكن لا نسلم حصوله قلنا حينئذ ارتفع النزاع الاصولي ويكون الامتناع انما هو لعدم حصول
الشرائط والاركان ونحن لا نجوز القياس في شيء بدون حصول شرائطه واركانه فمن ادعى
بعد ذلك عدم حصولها فيها فذلك انما يثبت بعد البحث والاستقراء عن كل واحدة من مسائلها
فان وجدت العلة صح القياس فيها والا فلا كغيرها من المسائل فلا فرق حينئذ بين مسائل هذا
الباب وغيره من هذا الوجه فتجب التسوية وجريان القياس قوله الرخص منح من الله تعالى
قلنا قال امام الحرمين هذا هذيان فان كل ما يتقلب فيه العباد من المنافع فهي منح من الله عز وجل
ولا يختص هذا بالرخص بل يعم الشرائع باسرها فكان ينبغي ان لا يجري القياس في شيء من احكامها
واعلم ان الشافعي رضي الله عنه ذكر مناقضاتهم في هذا الباب فقال اما الحدود فقد كثرت
اقيستهم فيها حتى عدوها الى الاستحسان فاوجبوا الرجم بشهود الزوايا [illegible]
مع مخالفة العقل واما الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالوقاع وقتل الصيد
ناسيا على قتله عامدا فان قالوا انما اثبتنا بالاستدلال على موضع الحكم بحذف الفارق
قلنا فالاستدلال قياس اذ يجب فيه ان يقال حكم الاصل اما غير معلل او معلل بالفارق
او المشترك والاول باطل واستخراج العلة بالتقسيم واما المقدرات فهو كتقدير
النصب في الزكاة والمواقيت في الصلاة وقد قاسوا فيها ايضا كما في تقديرهم في الدلو
والبير حيث قالوا اذا ماتت الدجاجة في البير نزح كذا وفي الفارة كذا وليس هذا
التقدير عن نص ولا اجماع ولا اثر فيكون عن قياس ولو صح في البعض منها اثر كما

برعه

برعد القوم فلا شك في ان ذلك لم يصح في جميع مسائلها فيكون القول في ذلك البعض الاخر
قياسا واما الرخص فبالغوا في القياس فيها فان الاقتصار على الاحجار في الاستنجاء من الطهر
الرخص ثم حكموا بذلك في كل النجاسات وانتهوا فيها الى ايجاب استعمال الاحجار وقاسوا العاصي
بسفره على المطيع مع ان القياس ينفي ترخصه اذ الرخصة اعانة والمعصية غير مناسبة
لها **قال** وفي العقليات عند اكثر المتكلمين من البحث الثالث في القياس في العقليات
وقد ذهب الى صحته اكثر المتكلمين وانكره طائفة ومنه نوع يسمى الحاق الغايب بالشاهد
وبنا الغايب على الشاهد وما يجري مجراها واتفق القايلون به على انه لا بد فيه من جامع
عقلي والا لكان الجمع تحكما محضا ثم حصروا الجامع في العلة والحقيقة والشرط والدليل
فالاول كقول اصحابنا كون الشي يصح ان يكون مرئيا في الشاهد معللا بالوجود فكذا في الغايب
ومثل امام الحرمين له بقول اصحابنا اذا كانت العالمية شاهدا في منزلة العلم معللة
بالعلم كانت في الغايب كذلك وهو غير مطابق لان هذا جمع بالمعلول لا بالعلة فانه جمع فيه
بين الشاهد والغايب بكونه عالما وهو معلول العلم لا علته والثاني كقولهم حقيقة العالم
في الشاهد من له العلم فكذا في الغايب والثالث كقول المعتزلة شرط صحة كون الشي مرئيا
في الشاهد ان يكون مقابلا او في حكم المقابل فكذا في الغايب ومثله امام الحرمين والامام
بقولنا العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذا في الغايب وفيه نظر لانه جمع بالمشروط لا بالشرط
فان كونه عالما وهو الذي وقع به الجمع مشروط لا شرط والرابع مثل الاتقان والتخصيص
يدلان على العلم والارادة من الشاهد فكذا في الغايب وادعى امام الحرمين انه باطل لان الجمع
بالعلة والحقيقة اقوى من الاخرين وهما باطلان لان الجمع بهما مبني على القول بالحال فان القايل
به يقول كل صفة قامت بمحل فانها توجب له حالا والحال صفة لموجود لا توصف بوجود
ولا عدم فيجعلون الصفة القايمة بالمحل علة للحال والقول بالحال باطل عند جماهير
اصحابنا والمعتزلة ووافقنا على بطلانه امام الحرمين اخيرا وبسط ذلك في كتب الكلام ثم
المحققون على ان هذا القياس يتوقف على حصول القطع بان علة حكم الاصل موجودة
بتمامها في الفرع وهو صعب فان الموجود في الفرع مع الموجود في الاصل لا بد وان
يتغايرا بالتعين والهوية والا فهما عين ذلك وذاك عين هذا فيكون كل واحد منهما
عين الاخر فالاثنان واحد هذا خلف واذا حصل التغاير بالتعين والهوية فلعل
ذلك التعين في احد الجانبين جزء العلة او شرط العلة او في الجانب الاخر يكون مانعا
من العلة ومع هذا الاحتمال لا يحصل القطع نعم لو دل القاطع على ان ما به الامتياز
لا مدخل له في اقتضاء العلة للحكم حصل القطع بثبوت الحكم لكن لا يكاد يوجد ذلك في
العقليات الحقيقية التي لا يختلف باختلاف تفسير اللفظ مثل العالم شاهدا من له

العلم فكذا غايبا الا انا لا نعني بالعلم الا من له العلم وهذا لا يختلف موجبه بحسب الواجب والممكن

قال واللغات عند اكثرنا دبا ١٠ البحث الرابع القياس في اللغات وقد اثبته
القاضي ابو بكر وابن سريج وابن ابي هريرة وابو اسحق الشيرازي والامام وكثير من فقهائنا واهل العربية
كالمازني والفارسي وابن جني وذهب امام الحرمين والغزالي ومعظم اصحابنا والحنفية الى امتناعه
وتبعهم الامدي وابن الحاجب واتفق الكل على امتناع جريان القياس في اسماء الاعلام لانها غير معقولة
المعاني ولا هي دايرة بدوران وصف معها والقياس فرعها فهي بحكم تعبدي لا تحمل معناه فان
قلت قد شاع قولهم والعرف هذا سيبويه وهذا جالينوس وليس الا بطريق القياس والا لم
يحصل المدح بذلك قلت جاز ان يكون ذلك بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه والتقدير حافظ كتاب سيبويه وعلم جالينوس واتفقوا على امتناعه ايضا واسماء
الفاعلين والمفعولين واسماء الصفات كالعالم والفاسق لانها واجبة الاطراد نظرا الى تحقق
معنى الاسم فان مسمى العالم من قام به العلم فاطلاقه على كل من قام به العلم بالوضع لا بالقياس
اذ ليس قياس احد المسميين عليها بلى في المسمى على الاخر باولى من العكس واما النزاع في الاسماء
الموضوعة للمعاني المخصوصة الدايرة مع الصفات الموجودة فيها وجودا وعدما كالخمر
فانها اسم للمسكر المعتصر من العنب وهذا الاسم داير مع الاسكار وجودا وعدما فهل يقاس
عليه النبيذ في كونه مسمى بذلك الوصف لمشاركته في وصف الاسكار كالطلا واسم السارق على
النباش بواسطة مشاركته للسارق في الاخذ للمال على سبيل الخفية واسم الزاني على
اللايط لمشاركته بالايلاج فرج في فرج واحتج المجوزون بدوران تسميته المعتصر من
العنب بالخمر مع الشدة المطربة فانه يفيد ظن عليتها له فالعلم بوجودها في النبيذ يفيد
ظن كونه مسمى بالخمر وحينيذ يلزم ان يثبت للنبيذ من الاحكام ما يثبت للخمر والجواب ان
افادته الدوران للعلية انما هو بمعنى الامارة والعلامة لا بمعنى الداعي اذ لا مناسبة بين الاسم
والمسمى وحينيذ لا يخلو الدوران عن المزاحم لانه كما دار مع ما ذكرتم من الوصف فكذا مع
خصوصية اسكار المعتصر من العنب والدوران لا يفيد الظن مع معارضة المزاحم فان قلت
لو كان لا يفيد مع معارضته ما ذهب الوجب ان لا يفيد في الشرعيات ايضا لعدم خلوه عنه
قلت القاطع دل على جواز القياس في الشرعيات فعلمنا بذلك ان تلك الخصوصيات لا
مدخل لها في اثبات تلك الاحكام ولا قاطع في اللغات يدل على جريان القياس فيها ولين سلمنا انه
يفيد ظن العلية فما الحامل على تعدية الحكم انما وجد لقول القايل اعتق غانما لسواده لا يطرد
في عتق السود فلعل الواضع هذا القصد وقول الامام هنا بان اللغات توقيفية
مدخول باختياره التوقف واحتجوا ايضا بعموم قوله فاعتبروا واجاب صفي الدين
الهندي بانه يقتضي وجوب القياس في اللغات ولا قايل بالقول به انما الاختلاف في الجواز
وفيه

وفيه نظر لانه اذا ثبت الجواز وجب تحريم الخمر مثلا لزم من يقول بالقياس في اللغة ان النبيذ
داخل تحت هذا المسمى فيجب عليه ان يعمهما بالحكم الواحد الوارد على لفظ الخمر وبذلك صرح
الامام بقوله يلزم ان يثبت للنبيذ من الاحكام ما يثبت للخمر **قال** دون
الاسباب والعادات كاقل الحيض واكثره ١٠ البحث الخامس القياس في الاسباب وفيه مذهبان
احدهما وهو الذي زعم الامام انه المشهور وجزم به صاحب الكتاب واختاره الامدي وابن
الحاجب انه لا يجري القياس فيها ومثاله قياس اللواط على الزنا في ايجاب الحد بجامع كونه ايلاج
فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا فيجعل اللواط سببا وان كان لا يسمى زنا واحتج الاولون
بان قياس الشيء على الشيء يقتضي ان يكون بينهما وصف مشترك وهو العلة فلو قسنا اللواط
مثلا على الزنا فلا بد بينهما من وصف مشترك هو علة للموجبية والسببية وحينيذ
يكون السبب ذلك المشترك لا ذلك الزنا على سبيل الخصوصية فلا يكون كل واحد من الزنا
واللواط موجبا وسببا لان الحكم باسناده الى المشترك بينهما استحال ان يكون معه مستندا
الى خصوصية كل واحد منهما ومن شرط القياس بقاء حكم الاصل وهو انما لا ان المقيس عليه
حينيذ يخرج ان يكون مقيسا عليه فاذن جريان القياس في الاسباب يقتضي ان لا يكون السبب
الذي هو الاصل سببا هذا خلف ولا ينتقض هذا بالقياس في الاحكام لان الاصل فيه غير موجب
للحكم فاضافة الموجب الى القدر المشترك بينه وبين الفرع لا ينافي كونه اصلا بخلاف السبب
فانه موجب للحكم فاضافة الموجب الى القدر المشترك الجامع الاضافة الى السبب الذي هو
الاصل على سبيل الخصوصية فان قلت الجامع بين الموضعين لا يكون له تاثير في الحكم بل في
علية الوصف واما الحكم فانما يحصل من الوصف **قلت** ما يصلح لعلية العلة كان صالحا لعلة
الحكم فلا حاجة حينيذ الى الواسطة وقد اجاب النقشواني عن هذا الاحتجاج بما قرره ان يقال العلة
الحقيقية هي الحكمة والحاجة كما هو مقرر في مكانه لكنها لما كانت غير مضبوطة وغير مقدرة في
ذاتها جعل علة بمعنى انه يعرف العلة المؤثرة وصلاحية الوصف للضبط وتعريف العلة المؤثرة
بهذا المعنى هو العلة في جعله علة وبهذا لا يصلح الحكمة لعلية الحكم من غير واسطة الحكم والوصف
معا وبظهر حينيذ قوة السؤال الذي اورد وضعف الجواب فيقال يقيس اللواط على الزنا ونقول
ان الزنا انما اوجب الحد للوصف المشترك بينهما فتعدى للموجبية من الزنا الى اللواط وذلك لان
الزنا انما صار موجبا وعلة لكونه معرفا للحكمة الموجبة للحد وهي الحاجة المناسبة الى شرعيته
واللواط يشارك الزنا في هذا المعنى فيلزم من كون الزنا علة معرفة كون اللواط كذلك وقوله على هذا
التقدير يكون الموجب للحد انما هو المشترك قلنا ممنوع فان هذا المشترك الذي ذكرنا يصلح ان يكون
علة لعلية الوصف ايضا لكن لا يصلح ان يكون علة للحكم عرفا وضح ولين سلمنا ان ذلك المشترك يكون
علة للحكم لكن لم لا يجوز ان يكون علة لعلية الوصف ايضا فانها تكون علة مؤثرة للحكم وعلة مؤثرة لصيرورته

الوصف علة مؤثرة ويكون الحكم مستندا الى ذلك المشترك اسنادا لا تزال الوقائع في ساير
الاحكام فان الحكم مستندا الى الحاجة اسنادا لا تزال الى المؤثر والى الوصف اسنادا للشي المعرف واعلم
ان الحاجة وهذه المسئلة طويل لا يحتملها هذا الشرح لا سيما وصاحب الكتاب لو ما الى الاختصار حيث
فكان اختصر فيها على مجرد الدعوى والحق عندي جريان القياس فيها ان قلنا برجوع السببية الى
الاحكام الشرعية على ما تقدم ذكره فان اول الكتاب فانه حينئذ تشملها دلايل العمل بالقياس في الاحكام
ثم ان العموم والخصوص بامكان معرفة العلة وتعديتها ثم توقفوا عن التعدية كانوا محكمين بالفرق
من حكم وحكم كمن يقول بجري القياس في حكم الضمان لا في القصاص وفي البيع لا في النكاح وان دعوا
الاحالة فمن اين عرفوا ذلك فان قلت الامكان مسلم والفعل لكنه غير واقع لانه لا ينتهض
الاسباب علة مستقيمة تعدا قلت لان قدرنا نفع النزاع الاصولا ولا ذاهب الى
تجويز القياس حيث امكن معرفة العلة وتعديتها فارتفع الخلاف وهذا ذكره الغزالي فذكرناه
هنا واما ان لم نقل برجوع السببية الى الاحكام فعندي لو توقف البحث السادس القياس في الامور
العادية والخلقية كاقل الحيض واكثره واكثر الحمل والنفاس فقال المصنف لا يجري فيه القياس
ونقل الامام عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي والدرياله السيح في شرح اللمع ان ما طريقه العادة
ان كانت عليه امارة جاز اثباته بالقياس قال وذلك كالشعر هل تحله الروح والحامل هل تحيض
فانا نستدل في مسئلة الشعر والعظم بالنما والاتصال ونقيس على ساير الاعضا والحكم نقيس
على اغصان الشجرة من حيث انه لا يحس ولا يألم وفي مسئلة الحامل بان الحمل لو منع دم الحيض
لمنع دم الاستحاضة لانهما الامران الصحيحان لما منع احدهما منع الاخر وكذلك الكبير الحكم بقول لو
كان دم حيض لا نقضت به العدة وحرم الطلاق وان لم تكن عليه امارة كاقل الحيض واكثره
فلا يجوز اثباته بالقياس كما نقله الامام لان اشباهها غير معلومة لا قطعا ولا ظاهرا فوجب
الرجوع فيها الى قول الصادق قال الشيخ ابو اسحق ومن استدل في هذا بالقياس عالما به
فقد كذب على دين الله وفسق بذلك

قال الباب الثاني في اركانه

اذا ثبت الحكم في صورة لمشترك بينها وبين غيرها تسمى الاولى اصلا والثانية فرعا والمشترك
علة وجامعا وجعل المتكلمون دليل الحكم في الاصل اصلا والامام الحكم في الاولى اصلا والعلة
فرعا وفي الثانية بالعكس وبيان ذلك في فصلين الاول اركان القياس اربعة الاصل
والفرع والجامع بينهما وحكم الاصل واما حكم الفرع فهو حكم الاصل بالجمعية وان كان
غيره باعتبار المحل فلذا الكلام بكل الاركان خمسة وقول الامدي حكم الفرع ثمرة القياس وليس
ركنا منه لان الحكم والفرع موقوف على صحة القياس فلو كان ركنا منه لتوقف على نفسه مدخول
فان المتوقف على صحة القياس هو العلم بثبوت الحكم في الفرع الذي هو ثمرة القياس لا نفس
حكم الفرع ثم ان المصنف اكتفى بتعريف الحكم في اول الكتاب عن اعادته هنا وقد اختلف
اصطلاح

اصطلاح الائمة في الاركان الثلاثة فذهب الفقهاء والنظار الى ما صدر المصنف به كلامه فقالوا اذا
ثبت الحكم في صورة كالذرة مثلا لامر مشترك بينها وبين البر وهو الطعم وهو الطعم سميت
الاول وهي البر اصلا والثانية وهي الذرة فرعا والمشترك وهو الطعم علة وجامعا وزعم الامدي
ان هذه المقالة على ثبوت ان البر ربوي مثلا وضعف الامام هاتين المقالتين اما الاولى فلان اصل
الشي ما يتفرع عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في الذرة لا يتفرع على البر لان البر لو لم يوجد فيه
ذلك الحكم وهو تحريم الربا لم يمكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه ولو وجد ذلك الحكم في صورة
اخرى ولم يوجد في البر امكن تفريع الذرة عليه فاذن الحكم المطلوب اثباته غير متفرع على
البر بل على الحكم الحاصل فيه فلا يكون البر اصلا للحكم المطلوب واما الثانية فمن هذا الوجه لانا
لو قدرنا كوننا عالمين حرمة الربا في البر بالضرورة او بالدليل العقلي لامكن تفريع الذرة عليه
ولو قدرنا ان النص لم يدل على حرمة الربا في صورة خاصة لم يمكن تفريع الذرة عليه تفريعا
قياسيا وان امكن تفريعا نصيا ثم ذهب الامام الى راي ثالث فقال الحكم اصل في محل الوفاق
فرع في محل الخلاف والعلة فرع في محل الوفاق اصل في محل الخلاف فتحريم الربا في البر اصل وعلته
وهي الطعم فيه فرع وفي الصورة الثانية وهي الذرة بالعكس فصار القياس عنده مشتملا على اصلين
وفرعين باعتبار الصورتين المحل المقيس والمقاس عليه قال الامام والقول المتكلمين وجه لان الحكم
الحاصل في محل الوفاق اصل كما وضح والنص اصل لذلك الحكم فكان اصلا للاصل فحسنت لذلك
تسميته بالاصل ولكن لقول الحاكم فيما هو اصل بالذات من غيره واسطة لا فيما هو اصل
بالعرض ولقول الفقهاء وجه لان النص والحكم متوقف متوقف على حصول المحل ضرورة وحصول
المحل لا يتوقف عليهما قال النقشواني وقول الامام في الرد عليهم البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم
لم يمكن تفريع الذرة عليه ممنوع لان المجتهد اذا تامل حال البر والذرة قبل ورود النص بتحريم الربا
في شي منهما ووجدهما مشتركين في الطعم وانهما مما يتوقف البقا عليهما وان بيع بعضها ببعض متفاضلا
فيه مفسدة فتلك المفسدة ان كانت موجبة لربا الفضل وجب حرمة ربا الفضل فيهما والا فلا لعدم
الفرق بينهما وهذا المعنى قياسه قبل العلم بالنص في ثبوت الحكم في احدهما وقبل وجدان النص وقبل
وجدان النص كل واحدة من الصورتين صالحة لان يكون اصلا وبعده تسمى المنصوصة اصلا لان
علمه تشمل بعد الحكم المعين بها انشا من حكم هذه الصورة بعينها فسميت اصلا بهذا الاعتبار
قال وقوله لو وجد ذلك الحكم في صورة اخرى ولم يوجد في البر امكن تفريع الذرة عليه ممنوع لانه

قلت لو ورد الشرع بربوية الحديد لم يتفرع الذرة عليه لبعد الاشتراك في مناط الحكم
والمنع الاول حسن واما الثاني فعنه نظر لان الصورة الاخرى التي فرض الامام وجود الحكم فيها لا
بد وان يشارك الذرة في العلة فان فرض ان العلة وصف يشمل الحديد والذرة فلا نسلم بعد
الاشتراك في مناط الحكم واعلم ان هذه امور اصطلاحية لا طايل تحت المنازعة فيها والذي نقوله

ان هاهنا اربعة اشياء احدها البر والثاني النص الوارد بتحريم الربا فيه والثالث الحكم المستفاد من ذلك
النص والرابع العلم به والحكم في الذرة ليس متفرعا عن البر من حيث هو بر وهذا واضح ولا عن الحكم من حيث
هو حكم لان تحريم الربا من حيث هو شيء واحد لا يختلف بالمحل وانما اذا اخذ مضافا الى محله فيمكن ان
يقال ان الذرة مع ثبوت الحكم فيها متفرع عن البر مع ثبوت الحكم فيه فالفقهاء اوقفوا الاصطلاح واوقعوه
لجاري الاستعمال بين الجدليين ولقولنا القياس حمل معلوم على معلوم والمحمول لحمل الا الحكم وكقول
من قال القياس رد فرع الى اصل بعلة جامعة والفرع والاصل هما المعلومان المذكوران في الحد ولو قال
قائل ان المتفرع هو العلم بالحكم والذي عليه العلم بالحكم والدليل كان ذا ابن قول الامام وليس مخالفا لقول
الفقهاء وبيان الاولوية ان الحكم في الاصل والفرع والنص الوارد دال عليه والعلم به هو الذي يقتضي تعديته
من محل ورود النص الى الفرع وينبغي ان يحمل انه هل يتعدى بفرع حكم الذرة على حكم البر وهما قد كان
اولا يعملا بهما سواء والمتفرع وعلمنا والادلة الدالة على ذلك هذا موضع نظر يحتاج الى تأمل
فكرر قال الامام وبعد التنبيه على هذه الاصطلاحات نساعد الفقهاء على مصطلحهم لئلا يفتقر الى تغييره
ثم ان المصنف لما بين الاركان الثلثة على سبيل الاجمال تصدى لتبيينها مفصلة فعقد لذلك فصلين

قال الفصل الاول في العلة وهي المعرف للحكم قيل المستنبطة عرفت به
فيدور قلنا تعريفه والاصل وتعريفها والفرع فلا دور اقول انما افرد بيان العلة بفصل مقدم
على سبيل بيان الاصل والفرع ومتعلقاتها لكثرة تشعب الاراء عندها وعظم موقعها ولسبب
المباحث فيها وقد اختلف مقالات الناس في تفسيرها على مذاهب الاول وبه جزم المصنف واختاره
الامام والاكثر الاشاعرة انها المعرف للحكم لان معرفة كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم
ضرورة فلو عرف الحكم بها لتوقف العلم بالحكم عليها وهو دور وانما قيد السؤال بالمستنبطة
لعدم توقف معرفة العلة المنصوصة على معرفة الحكم لكونها معروفة من النص واجاب بان تعريف
الحكم للعلة بالنسبة الى الاصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة الى الفرع فلا دور لاختلاف الجهات
ويقتضي هذا القول ان تكون العلة عبارة عن معرف حكم الفرع فقط ولا مدخل لها في تعريف
حكم الاصل لكونه حينئذ معلوما بالنص او دليل اخر وبهذا اعترض عليه صفي الدين الهندي وقال
بحثه ما هو المشهور من قول اصحابنا من حكم الاصل معلل بالعلة المشتركة بينها وبين الفرع
مع كونه على هذا القول غير معرف بها والمذهب الثاني انها الموجب لا لذاته بل بجعل الشارع
اياه موجبا للاحكام وهو راي الغزالي وقال صفي الدين الهندي هو قريب لا باس به والثالث
وهو قول المعتزلة انها المؤثر في الحكم بذاته وهو باطل لانه مبني على التحسين والتقبيح ولان الحكم
قديم والوصف حادث فيستحيل تعليله به والرابع واختاره الامدي وابن الحاجب انها الباعث
اي مشتملة على حكمة صالحة ان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهو ضعيف لا سيما انه
في حق الله تعالى لان من فعل لعلة الغرض فلا بد وان يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى
من

من لا حصوله والا لم يكن حصوله غرضا واذا كان حصول الغرض اولى وكان حصول تلك الاولوية
لله تعالى متوقفة على الغير فيكون ممكنة غير واجبة لذاته ضرورة توقفها على الغير فيكون كماله
تعالى ممكنا غير واجب لذاته وهو باطل لا يقال حصول ذلك الغرض ولا حصوله وان كان مستويا
بالنسبة اليه فمتفاوت بالنسبة الى غيره لان حصوله لهم اولى فيفعله تعالى لا لغرضه بل لغرضهم
وحينئذ لا يلزم منه استكمال ذاته تعالى بصفة ممكنة لانا نقول فعله لذلك الفعل لتحصيل غرضهم
ان كان اولى له من لا فعله جاء حديث الاستكمال وان لم يكن فتحصيل الغرض ان كان لتحصيل
غرض اخر لهم مع انه ليس فيه اولوية استحال ان يكون غرضا وقد بحثت من القول في هذه المسئلة
ما لا يحتمل هذا الشرح اطول منه وبقي سؤال يورده الشيوخ وهو ان المشهور عن المتكلمين
ان احكام الله تعالى لا تعلل واشتهر عن الفقهاء التعليل وان العلة بمعنى الباعث وتوهم كثير منهم
انها باعثة الشارع على الحكم فما هو مذهب قد بينا بطلانه فتناقض كلام الفقهاء وكلام المتكلمين
وما زال والدي اطال الله بقاه يستشكل الجمع بين كلاميهما الى ان جاء بديع من القول فقال
في مختصر لطيف كتبه على هذا السؤال ورد العلة في حكم العلة لا تناقض بين الكلامين لان
المراد ان العلة باعثة على فعل المكلف مثاله حفظ النفوس فانه علة باعثة على القصاص
الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع فحكم الشرع لا علة له ولا باعث عليه لانه قادر
ان يحفظ النفوس بدون ذلك وانما تعلق امره بحفظ النفوس وهو مقصود الشارع
واجرى الله تعالى العادة بان القصاص سبب للحفظ فاذا فعل المكلف من السلطان والقاضي
وولي الامر الدم القصاص وانقاد اليه القاتل امتثالا لامر الله به ووسيلة الى حفظ النفوس
كان لهم اجران اجر على القصاص واجر على حفظ النفوس وكلاهما مامور به من جهة الله تعالى
احدهما لقوله كتب عليكم القصاص والثاني اما بالاستنباط واما بالايماء في قوله ولكم في
القصاص حياة وهكذا استعمل ذلك في جميع الشريعة ومن هنا تبين ان كل حكم معقول المعنى
فللشارع فيه مقصودان احدهما ذلك المعنى والثاني الفعل الذي هو طريق اليه وامر المكلف ان
يفعل ذلك الفعل قاصدا به ذلك المعنى فالمعنى باعث له لا للشارع ومن هنا يعلم ان الحكم
المعقول المعنى اكثر اجرا من الحكم التعبدي لان التعبدي ليس فيه معنى اخر وهو ان النفس لا حظ
لها فيه فقد يكون اجر الواحد يعدل الاجرين اللذين في الحكم غير التعبدي ويعرف ايضا ان العلة
القاصرة سواء كانت منصوصة ام مستنبطة فيها فائدة وقد ذكر الناس لها فوائد وما ذكرناه
فائدة زائدة هي قصد المكلف فعله لاجلها فيزداد اجره فانظر هذه الفائدة الجليلة واستعمل
في كل مسئلة ترد عليك هذا الطريق وميز بين المراتب الثلاث وهي حكم الله بالقصاص ونفس
القصاص وحفظ النفوس وهو باعث على الثاني لا على الاول وكذا حفظ المال بالقطع
في السرقة وحفظ العقل باجتناب المسكر فسدد يديك بهذا الجواب **قال**

والنظر في اطراف الاول في الطرق الدالة على العلة الاول النص القاطع كقوله تعالى كيلا يكون دولة
وقوله عليه السلام انما جعل الاستيذان من اجل البصر وقوله انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل
الاضاحي لاجل الدافة ش المراد بالنص كما قال الامام وغيره ما كانت دلالته ظاهرة سوا
كانت قاطعة ام محتملة وتقسيم المصنف النص الى قاطع وظاهر يخالف ما تقدم منه وتقسيم
الالفاظ من جعل الظاهر قسيما للنص لا قسما منه وحاصل ما ذكره هنا ان النص على قسمين
الاول القاطع وعبر عنه الامدي والهندي وغيرهما بالصريح وله الفاظ منها كي كقوله
تعالى في الفي كي لا يكون دولة اي انما وجب تخميسه لئلا يتداوله الاغنيا منكم فلا يحصل
للفقرا شي ومنها لاجل كذا او من اجل كذا كقوله عليه السلام انما جعل الاستيذان من اجل
البصر رواه البخاري ومسلم وقوله صلى الله عليه وسلم انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي من اجل
الدافة التي دفت فكلوا وادخروا رواه مسلم وابو داود والنساي اي لاجل التوسعة
على الطايفة التي قدمت المدينة ايام التشريق والدافة القافلة السايرة ومنها لعلة كذا او
لسبب او لموثر او لموجب واهمل المصنف ذلك للوثوق بمعنى لاجل قال
والظاهر اللام كقوله تعالى لدلوك الشمس فان ايمة اللغة قالوا اللام للتعليل وقوله
تعالى ولقد ذرانا لجهنم وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب للعاقبة مجازا وان
مثل ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا والبا مثل فبما رحمة من الله لنت
لهم ش الثاني من قسمي النص الظاهر وهو اللام وان والبا اما اللام فكما في قوله تعالى اقم
الصلاة لدلوك الشمس فان اهل اللغة نصوا على انها للتعليل وانما لم يكن صريحا لاحتمال
الاختصاص او الملك وغير ذلك قوله وقوله هذا جواب عن سوال مقدر تقريره اللام
ليست للتعليل لقوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس فان ذلك ليس غرضا
بالاجماع فان الناس على قولين منهم من لم يعلل افعال الله بشي اصلا ومنهم من يعللها بالمصالح
فاما تعليلها بالمضار والعقوبات فلم يقل به عاقل وكقول الشاعر له ملك ينادي كل
يوم لدوا للموت وابنوا للخراب فان ذلك ليس للعلة اذ الولادة والبنا ليس لغرض الموت
والخراب وجوابه ان اللام في هذه الاماكن مستعملة على جهة التجوز وللعاقبة فان عاقبة كثير
من المخلوقات جهنم وعاقبة الولادة الموت والبنا الخراب والعلاقة بين العلة والعاقبة ان
عاقبة الشي مترتبة عليه في الحصول كترتب العلة الغايية على معلولها واستعمالها على جهة
المجاز لا ينفي كونها ظاهرة في التعليل الذي هو حقيقتها فان قلت استعمالها في غير التعليل
لا يعين كونها ظاهرة فيه لو ثبت كونها حقيقية فيه لكن لم يثبت بعد فانكم انما استدللتم
عليه بالاستعمال وعارضناه بمثله فليس الاستدلال بذلك الاستعمال على حقيقتها في التعليل
اولى من العكس قلت الاستدلال بما ذكرنا من الاستعمال وعارضناه بمثله
قوله

قول اهل اللغة انها للتعليل ولكونه اسبق الى الفهم واما ان فكقوله عليه الصلاة والسلام
في المحرم الذي وقصته ناقته ولا تمسوه طيبا ولا تخمروا راسه فانه يبعث يوم القيامة
اخرجاه في الصحيحين وهذا الحديث مثال تدل على التعليل ان لم تقترن بترتيب الحكم
على الوصف كما سياتي في كلام المصنف ان شا الله تعالى واما البا ففي قوله تعالى فبما رحمة من
الله لنت لهم فان قلت اصل البا للالصاق فلم قلتم بانها ظاهرة في التعليل قلت قال
الامام لان العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق وهناك يحسن استعماله
فيه مجازا لكن قال صفي الدين الهندي هذا مخالف لما ذكره غيره ولما اشعر به كلامه ايضا من
ان دلالة اللام حقيقة فاشعر بالتسوية في الدلالة ولان دلالة المجاز لا تكون ظاهرة الا بطريق
عليه الاستعمال والعرف فكان يجب عليه ان يفيد ظهور دلالته بغلبة الاستعمال لا واصل
الوضع قال الثاني الايما وهو خمسة انواع الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفا
ويكون في الوصف او الحكم في لفظ الشارع او الراوي مثاله السارق والسارقة لا تقربوه
طيبا زنا ماعز فرجم ش الثاني من الطرق الدالة على العلية الايما والتنبيه قال الامدي وصفي
الدين الهندي دلالته على العلية بالالتزام لانه يفهم التعليل فيه من جهة المعنى لا من جهة اللفظ
قال الهندي لو كان موضوعا لها لم تكن دلالته من قبيل الايما بل كان صريحا وهذا الذي قاله
فيه نظر ستذكره وهو انواع الاول ان يذكر حكما ووصفا ويدخل الفا على احدهما وهو
اقسام اربعة اولها دخول الفا على الوصف في كلام الشارع كقوله صلى الله عليه وسلم فانه
يبعث يوم القيامة ملبيا الثاني دخولها في كلام الراوي ولم يمثل له المصنف الثالث دخول
الفا على الحكم في كلام الشارع مثل والسارق والسارقة فاقطعوا الرابع دخولها عليه في
كلام الراوي مثل زنا ماعز فرجم وقد تقدم الكلام على حديث زنا ماعز في التخصيص
وليس فيه تصريح بوقوع هذا اللفظ في كلام الراوي ومثاله ايضا سها رسول الله صلى الله عليه
وسلم فسجد وهنا كلمات احدها قال الامام يشبه ان تكون تقدم العلة على الحكم اقوى في
الاشعار بالعلية من الثاني لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار المعلول بالعلة
لان الطرد واجب في العلل دون العكس وعكس النقشواني الامر معترضا على الامام بانه اذا
تقدم الحكم تطلب نفس السامع العلة فاذا سمع وصفا معقبا بالفا سكنت نفسه عن الطلب
وركنت الى ان ذلك هو العلة واما اذا تقدم معنى لم يعلم بعد حكمه مثل السارق والسارقة والنفس
تطلب الحكم فاذا صار الحكم مذكورا فبعد ذلك قد تكتفي في العلة بما سبق ان كان شديد المناسبة
مثل السارق والسارقة وقد لا تكتفي بل تطلب العلة بعد ذلك بطريق آخر بان يقول اذا جيتم فاغسلوا
وجوهكم تعظيما للمعبود واما ثانيا اذا تاخر ذكر العلة فلا يجوز ذكر علة اخرى قال ولو
ذكر غيرها فقضا فكان الاشعار بالعلية على عكس ما قاله كيف وترتيب الحكم على الوصف

عند الامام يقتضي العلة وان لم يكن مناسبا ويلزمه ان يقول اشعار قول القايل اما الطوال
فاكرموهم بالعلة اقوى من اكرموا هولا فانهم الطوال وليس كذلك لا مكان قول القايل في الاول
لم اجعل الاكرام علة دون الثاني واما قول الامام اشعار العلة بالمعلول اقوى فهذا لا ينافي
لانه من عرف كونه علة قبل الكلام او قبل الحكم اما ما كانت العلة فيه مستنبطة من ذكر الكلام
فلا يتاتى فيه ما ذكر الثانيه ما ورد في كلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو
اقوى دلالة على العلة من كلام الراوي لتطرق احتمال الخطا اليه دون الله ورسوله وجعل الامدي الوارد
في كلام الله اقوى من الوارد في كلام رسوله عليه السلام والحق تساويهما لعدم احتمال تطرق الخطاء
قاله الهندي وهو صحيح وما كان في كلام الراوي الفقيه اقوى مما هو في كلام من ليس بفقيه الثالث
استدل الامدي على افادة هذا النوع من الايما العلية بان الفا للتعقيب ودخولها على الحكم بعد
الوصف يقتضي ثبوت الحكم عقيب الوصف ويلزم كون الوصف سببا اذ لا معنى للسببية
الا الثبوت للحكم عقيبه وقد ذكر الهندي هذا التعليل واعترض عليه بانا نسلم ان كل سبب
يعقبه الحكم لكن لا نسلم ان كل ما يعقبه الحكم سبب فان القضية الكلية لا تنعكس كنفسها وهو
اعتراض صحيح ثم هذا الدليل على صحته يختص بدخولها على الحكم بعد الوصف دون عكسه
وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقسام التي ذكرناها في هذا القسم من باب الصريح دون الايما
والحق عندي في هذا ان يقال ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية بوضع اللغة ولم تضع
العرب ذلك دالا على مدلوله بالقطع والصراحة بل بالايما والتنبيه ولا بدع في مثل هذا
الموضع وامام من جعله من باب الصريح يحمله في بعض حالاته على ان يكون ايما وهو حيث
يكون الفا بمعنى الواو فانه دلالته اضعف وادا وضح هذا علمت ان دلالته ليست
الزاميه كما زعم الامدي والهندي وهذا هو النظر الذي اشرنا اليه اول الفصل وايها ليست
صريحة على خلاف ما ظن ابن الحاجب الرابع قد يقال كيف يعتمد قول الراوي هنا مع جواز
ان يكون ترتيب الحكم على الوصف لفهمه او ظنه ما ليس بعلة علة وقد قال الجمهور لا يعتمد
قوله هذا منسوخ ولا عمله بخلاف ما رواه لاحتمال ذلك ولا قوله امر رسول الله صلى
الله عليه وسلم عند بعض الاصوليين وقد يقال يعتمد قوله في فهم مدلولات الالفاظ كالرواية بالمعنى
ويجاب بان العمل بقوله هذا منسوخ يلزم منه رفع دليل ثابت بقوله جاز ان يقوله عن اجتهاد
لا يراه بخلاف مثل قوله فسها فسجد فانه لا يلزم من اثبات هذا الحكم الذي جاء به رفع ما ثبت
بالدليل وكذا الاخذ بما راه دون ما رواه واما قوله امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا فالاكثر
على اعتماده والعمل به ومن لم يعتمده مستنده احتمال ان الحكم كان غير دائم وظنه دائما
او مختصا بواحد وظن عدم اختصاصه لا من جهة ظنه ما ليس بامر امرا فان ذلك بعيد
من

من العربي وحاصل هذا كله ان الراوي يرجع اليه في مدلولات الالفاظ لا في الاجتهاد والحق عندي
في هذا ان يقال ان كان الراوي صحابيا اعتمد فهمه لان الصحابة رضي الله عنهم كلهم فقهاء ومن
صميم العرب وان كان غير صحابي فالظاهر ايضا اعتماده اذا كان كذلك وان كان ممن قد
يخفى عليه ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية فلا يعتمد قال

فروع ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية وقيل اذا كان مناسبا لنا لو قيل
اكرم الجاهل واهن العالم قبح وليس لمجرد الامر فانه قد يحسن فهو لسبق التعليل قيل
الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالته في الكل قلنا تجب دفعا للاشتراك

اختلفوا في اشتراط المناسبة في الوصف المومى اليه فذهب الاكثرون الى عدم اشتراطه وقيل
يشترط ويتوجه تفريع هذا الفرع على ما قبله ان يقال اذا ثبت ان ترتيب الحكم على الوصف
يشعر بالعلية فهل يشترط مناسبة الوصف واستدل المصنف على انه لا يشترط بان القايل
لو قال اكرم الجاهل واهن العالم استقبح هذا الكلام منه عرفا وليس الاستقباح لمجرد الامر بذلك
فان الجاهل قد يحسن اكرامه والجهله لنسب او دين او غير ذلك والعالم قد يحسن اهانته لفسق
او بخل او غيره فثبت ان استقباح ذلك انما هو لسبق الفهم الى تعليل اكرام الجاهل بالجهل واهانة
العالم بالقبح بالعلم لان الاصل عدم غيره فيكون حجة وان ترتيب الحكم على الوصف يقتضي العلية
مطلقا واعلم ان عبارة الامام اكرم الجاهل للجهال واهن العلما وفهم عليه الوصف في هذه الصورة
اسبق الى الذهن من جهة قولنا اكرم الجاهل واهن العالم لانه قد يقال انه في حالة الجمع يكون
ناظرا الى جهة الجهل والعلم دون الافراد ويكون الشخص فيه مقصودا فاستعمال المصنف بصيغة
الافراد احسن اذ يلزم من ثبوته فيه ثبوته في تلك الصورة بطريق اولى وهكذا فعل الامدي
وقد اعترض الخصم على هذا الدليل بان دلالة الترتيب على العلية في هذه الصورة لا يستلزم
دلالته في جميع الصور لان المثال الجزئي لا يدل على القاعدة الكلية فيحتمل ان يكون ذلك لخصوصية
هذه الصورة واجاب بانه ادا ثبت في هذه الصورة لزم في جميع الصور والا يلزم الاشتراك
في هذا النوع من التركيب ولقايل ان يقول الترتيب تركيب والمركب غير موضوع عنده
فاين لزوم الاشتراك سلمنا انه موضوع وانما يلزم الاشتراك ان لو قلنا انه يدل في غير هذه الصورة
على غير العلية ونحن نقول لا يدل في غير هذه الصورة على شي وفرق بين الدلالة على العدم وعدم
الدلالة والاشتراك لازم على الاول الممنوع دون الثاني المسلم ولا يقال الترتيب الدال في هذه
الصورة لا بد ان يدل على شي في غيرها لان ذلك مجرد دعوى قال الثاني ان
يحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه كقول الاعرابي واقعت يا رسول الله لان صلاحية جوابه
يغلب ظن كونه جوابا والسؤال معاد فيه تقديرا فالتحق بالاول اقول الثاني من انواع
الايما ان يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بحكم في محل عند علمه بصفة فيه فيغلب على الظن

ان يكون اصفه على ذلك الحكم مثاله ما روي ان اعرابيا جا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت واهلكت
واقعت اهلي في نهار رمضان عامدا فقال اعتق رقبة واصل الحديث في الكتب الستة كلها لكن بغير
صيغة لفظ ومن بهذه الصيغة في سنن ابن ماجه فظن ان الوقاع في نهار رمضان سبب لوجوب
عتق الرقبة لان ما ذكره الرسول عليه السلام من الكلام يصلح ان يكون جوابا لهذا السوال وصالحيته
لذلك يغلب على الظن كونه جوابا لان الاستقرا يدل على ان الغالب فيما صلح للجواب ان يكون جوابا فان
قيل يحتمل ان يكون جوابا عن سوال اخر او ابتدا كلام او زجرا له عن الكلام كقول السيد لعبده اذا
ساله عن شي اشتغل بشانك قلنا على الظن يوجب هذا الفرد بالاعم والاغلب ولانه لو لم يكن
جوابا لخلا السوال عن الجواب ولزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وما يقال عليه لعله عليه السلام
عرف انه لا حاجة للمكلف الى ذلك الجواب في ذلك الوقت فلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فهو
احتمال مرجوح لكونه نادرا اذ الغالب من السوال كونه وقت الحاجة واذا كان ما ذكره الرسول
عليه السلام جوابا عن السوال كان السوال معادا في الجواب تقديرا فيصير تقدير الكلام اذا
واقعت فاعتق فيرجع الى النوع ترتيب الحكم على الوصف بالفا لكنه اضعف منه لان الفا واعادة
السوال مقدرتين والمقدر وان ساوى المحقق في اصل الثبوت على ايسا ولكن دونه في القوة وما وقع
من هذا النوع في كلام الراوي فهو حجة ايضا لان معرفة كون الكلام المذكور جوابا عنه اوليس
جوابا لا يحتاج الى دقيق نظر وظاهر حال الراوي العدل لا سيما العارف ان لا يجزم بكونه جوابا
الا وقد تيقن ذلك **قال الثالث** ان يذكر وصفا لو لم يؤثر لم يفد مثل انها
من الطوافين عليكم والطوافات تمرة طيبة وماء طهور وقوله ايبنقص الرطب
اذا جف فقال نعم فقال فلا اذن وقوله لعمر وقد سال عن قبلة الصايم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته نبه اذا ذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر في الحكم اي لو لم يكن علة فيه لم يكن لذكره
فايدة دل على عليته ايما والا كان ذكره عبثا ولغوا تنزه هذا المصنف الشريف عنه
وهو على اربعة اقسام الاول ان يدفع السوال في صورة الاشكال بذكر الوصف كما روي انه
عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بني
فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات
رواه الاربعة اصحاب السنن فلو لم يكن كونها من الطوافات اثر في طهارتها لم يكن لذكره
عقيب الحكم بطهارتها فايدة الثاني ان يذكر وصفا في محل حكم لا حاجة الى ذكره ابتدا فيعلم
انه انما ذكره لكونه موثرا في الحكم كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليلة الجن لابن مسعود
ما في اداوتك قال نبيذ قال تمرة طيبة وماء طهور وهو حديث ضعيف رواه الترمذي
وابن ماجه قال القرافي في تعليقه على المنتخب وهذا المثال غير مطابق لان ذكره عليه السلام
طيب الثمرة ليس اشارة الى العلة في بقا الطهورية بل الى عدم المانع والمعنى لو كانت الثمرة
مستقذرة امكن ان تكون نجسة تمنع من بقا الطهورية لكن ليست كذلك الثالث

ان

ان يسال الرسول صلى الله عليه وسلم عن شي فيسال عليه السلام عن وصفه فاذا اخبر عنه
حكم فيه بحكم كما روي عن سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقد سيل عن اشترا الرطب بالتمر فقال ايبنقص الرطب اذا جف فقيل نعم والراوي قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم فلا اذن رواه الاربعة وقال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن ماجه وابن خزيمة والحاكم
فلو لم يكن نقصانه علة في المنع لم يكن للسوال عنه فايده وهو يدل على العلية لو جهين احدهما من
حيث الفا ومن قوله اذن فهي من صيغ التعليل وقد عدها ابن الحاجب مما يدل بالنص على العلية
مثل اجل كذا وشبهه الرابع ان يسال عن حكم فيتعرض لنظيره وينبه على وجه الشبه
بينه وبين المسول عنه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كما روى ابو داود والنسائي ان
عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال هششت فقبلت وانا صايم فقلت يا رسول الله صنعت
اليوم امرا عظيما قبلت وانا صايم قال ارايت لو تمضمضت من الما وانت صايم قلت لا باس قال
فمه قال النسائي هذا الحديث منكر وقال احمد بن حنبل ضعيف فنبه عليه السلام بهذا على انه
لا تفسد الصوم بالمضمضة لمشابهتها القبلة في ان كلا منهما وان كان مقدمة للشرب والوقاع
المفسدين فلم يحصل به المطلوب من الشرب والوقاع وفيه اشارة الى اركان القياس لانه
عليه السلام جعل المضمضة اصلا والقبلة فرعا وكون كل منهما مقدمة للمفسد جامعا وعدم
الافساد حكما واعترض الامدي على التمسك بهذا الحديث بانه ليس من قبيل ما نحن فيه اذ ليس
فيه ما يحتمل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يفطر قال بل هو نقض لما توهمه عمر رضي
الله عنه من افساد مقدمة الافساد قال الهندي وهو ضعيف لان قوله عليه السلام ارايت
لو تمضمضت بما ثم مججته اكنت شاربه تنبيها على الوصف المشترك بين المضمضة والقبلة
وهو عدم حصول المقصود منهما وهو يصلح للعلية لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومى
اليه **قال الرابع** ان يفرق في الحكم بين شيين بذكر وصف مثل
القاتل لا يرث وقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شيتم يدا بيد نبه اذا فرق
الشارع بين شيين في الحكم بذكر وصف صفة كان ايما الى علية الصفة والا لم يكن لذكرها معنى
وهو ضربان احدهما ان لا يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب بل في خطاب اخر مثل قوله عليه السلام
القاتل لا يرث وقد تقدم الكلام على الحديث في الخصوص مع تقدم بيان ارث الورثة ففرق
بقوله القاتل لا يرث وما سبق ان يذكر حكمهما في الخطاب وهو على خمسة اوجه اقتصر في الكتاب
على الاول منها وهو ان يقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله عليه السلام في حديث
عبادة بن الصامت رضي الله عنه وهو في صحيح مسلم فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف
شيتم اذا كان يدا بيد بعد نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا والثاني ان يقع التفرقة بالغاية
مثل ولا تقربوهن حتى يطهرن والثالث بالاستثنا الا ان يعفون والرابع بلفظ يجري
مجرى الاستدراك مثل لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان

يدل على التعقيب الواحده والخامس اسقاط احد السببين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر
صالحه للعليه كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان العلما ذهبوا في النوع على
انه لا بد لسلك التفرقة من سبب ولذكر الوصف من فائده وجعل الوصف سبب التفرقه فائده

قال الخامس النهي عن تفويت الواجب مثل وذروا البيع فانا نعلم عن فعل يمنع
الانسان من حصول ما تقدم وجوبه علينا كان ذلك امارة على علية ذلك النهي لكونه مانعا من الواجب كقوله
تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما اوجب السعي ونهى عن البيع مع علمنا بانه لو لم تكن
النهي عنه لمنعه من السعي الواجب لما جاز ذكره وهذا الموضع للونه يخل بجزالة الكلام وفصاحته
دال على اشعاره بالعلة وقد تحرر القول في اقسام الايماء الذي هو الثاني من الطرق الداله على العلة ونحمد
ان شا الله الثالث وبالله التوفيق

قال الثالث الاجماع كتعليل تقديم
الاخ من الابوين في الارث بامتزاج النسبين فانه اذا اجتمعت الامة على علية وصف لحكم يثبت
عليته له كاجماعهم على ان العلة في تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب هو امتزاج النسبين
فلعلوية تعديه الى ولاية النكاح وصلاة الجنازة والحضانة والوصية لاقرب الاقارب في الوقف
عليه وتحمل الدية فاستلحاق امتزاج النسبين فان على ذلك وقع خلاف في المذهب في اكثر هذه
الصور هل يستويان او يتقدم الاخ من الابوين كولاية النكاح وصلاة الجنازة وتحمل العقل والوصية
والوقف واما المنع في الحضانة لان الانوثة فيها اقوى من الذكورة ولذلك قال بعض الاصحاب بالتساوي
الاخ للام والاخ للاب فكيف ذلك مع الاجماع **قلت** لا يلزم من اجماعهم على علية وصف
ان لا يقع خلاف في معنى يجوز ان يكون وجودها في الاصل او الفرع متفاوتا فيه او تكون في حصول
شرطها او مانعها نزاع وهذا على راي من يجوز تخصيص العلة واما لا يتصور الخلاف اذا وقع
الاتفاق على ذلك كله

قال الرابع المناسبة المناسب ما يجلب للانسان
نفعا او يدفع عنه ضررا اقول عرف المناسب بانه الذي يجلب للانسان او يدفع عنه ضررا
فان الوصف المقتضي اما جلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهما متغايران لان المصنف
جعل المناسب قسمين اوصافا وهذا التعريف هو قول من يعلل افعال الله بالمصالح والنفع
عبارة عن اللذة وما كان طريقا اليها والضرر الالم وطريقه ومنهم من حد اللذة بادراك الملايم
والالم ادراك المنافي قال الهندي وهو لا يخلو عن شائبة الدور يعني لان ادراك احدهما موقوف
معرفته على الاخر وهذا فيه نظر فقد يدرك المنافي من لم يدرك الملايم ويعرفه وكذا
العكس قال الامام والصواب عندي انهما لا يحدان لكونهما من الامور الوجدانية اما من لم يعلل
افعال الله تعالى فعال المناسب الملايم لافعال العقلا

قال وهو حقيقي
دنيوي ضروري كحفظ النفس بالقصاص والدين بالقتال والعقل بالزجر عن المسكرات
والمال بالضمان والنسب بالحد على الزنا ومصلحي كنصب الولي للصغير وتحسيني كتحريم
القاذورات واخروي كرياضة النفس واقناعي يظن مناسبا فيزول بالتامل فيه

هذا

هذا تقسيم اول للمناسب المناسب اما حقيقي او اقناعي الاول الحقيقي وهو اما مصلحة تتعلق
بالدنيا او بالاخره والمتعلق بالدنيا اما ان يكون في محل الضروره وهو الضروري او في محل الحاجة
وهو المصلحي او لا في محل الضروره ولا الحاجة بل كان مستحسنا في العادات فهو التحسيني
فالضروري ما تضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس التي اتفقت الملل على حفظها وهي النفس
والدين والعقل والمال والنسب فحفظ النفس بشرع القصاص قال الله تعالى ولكم في القصاص
واما الدين فبقتال الكفار وعليه قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون
واما العقل فبتحريم المسكرات وعليه نبه قوله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة
واما حفظ المال فالضمان على الغاصب والاختلاس والسرقة واما النسب فبوجوب الحد على
الزاني فهذه الخمسة هي الضرورية ويلحق بها ما كان مكملا لها كتحريم البدعة والمبالغة في عقوبة المبتدع
الداعي اليها وفي تحريم شرب القليل من المسكر ووجوب الحد فيه وفي حفظ النسب تحريم النظر
واللمس وترتيب التعزير على ذلك واما المصلحي فكنصب الولي للصغير فيمكن من تزويج الصغيرة
لان مصالح النكاح غير ضرورية ولكن واقعة في محل الحاجة فانها داعية الى الكفو الموافق وهو
لا يوجد في كل وقت فلم يعقد النكاح لا يشكل فواته الى بدل ومنه تجويز الاجارة فانها
مبنية على مسيس الحاجة الى المساكن مع القصور عن ملكها وضنة مالكها بها عارية قال
امام الحرمين من قال الاجارة خارجة عن مقتضى القياس فليس على بصيرة من قوله فانها
ان خرجت وجها عن الاستصلاح فهي خارجة عن مقتضى القياس الجلي والحاجة اصل
والاستصلاح باعتبار الفرع اسمي ومراده بالاستصلاح كانه هو عليه الحمل على
الاصلح والارشد كاشتراط مقابلة الموجود بالموجود فليس الاجارة من الاقيسة
الجزوية التي هي الاستصلاح لانها مقابلة موجود بمعدوم قال امام الحرمين وليس المراد
بكونه قياسا جزئيا انه في محض او جزء ولكن الاصل الذي لابد من رعاية الضرورة
ثم الحاجة والاستصلاح في الوجوه الخاصة في حكم الجزء وعند النظر في المصالح والضوابط
الكلية انتهى وكالاجارة المساقاة لاستعمال بعض الملاك عن تعهد اشجاره والقراض
وذكر بعضهم البيع في هذا القسم وقال امام الحرمين تصحيح البيع ايل الى الضروره فان
الناس لو لم يتبادلوا ما بايديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة ويلحق بشرع القصاص واعلم
ان ما قد يقع في بعض جزئيات هذا القسم مجرى الضروره كتمكن الولي من شراء
الطعام والملبوس للصغير الذي يعرض للتلف من الجوع والبرد واستيجار المرضعة
له ويلحق بقسم المصلحي ما كان مكملا له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في التزويج فانه افضى الى
دوام النكاح وتكميل مقاصده وان حصل اصل الحاجة بدون ذلك واما التحسيني
فقسمان احدهما وعليه ذكره اقتصر المصنف ما لا يقع عن معارضة قاعدة معتبرة
كتحريم القاذورات فان نفرة الطباع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها

حثا على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ومن هذا إزالة النجاسات فإنها مستقذرة في الجبلات واجتنابها
أهم في المكارم والمروات ولهذا حرم على الصحيح أن يتضمخ المرء بالنجاسة من غير حاجة قال إمام الحرمين
في البرهان والشافعي نص على هذا في الكبير وانه في النهاية عند الكلام في وطء المرأة في دبرها قال لا يحرم
ويحرم أيضا على الصحيح لبس الميتة ولا يجوز أن يلبس جلد الكلب أو الخنزير وقال بعض الأصحاب
يمتنع الاستصباح بالدهن النجس وأما إيجاب الوضوء فليس ينكر العاقل ما فيه من إفادة النظافة
والأمر بالنظافة على استغراق الأوقات يعسر الوفاء به فوظف الشرع الوضوء في أوقات وبنى
الأمر على إفادته المقصود وعلم الشارع أن أرباب العقول لا يعتمدون حمل الأوساخ والأدران
إلى عصيانهم البادية منهم فكان ذلك النهاية في الاستصلاح ومحاولة الجمع بين تحصيل الغرض والإمكان
في هذه المكرمة ورفع التضييق في التدنس والتوبيخ إذا حاول المرء ذلك قال إمام الحرمين إزالة
النجاسة أظهر في هذا من الطهارة الكلية المرتبة على الوضوء من حيث إن الجبلة تستقذرها والمروة
تقتضي اجتنابها فهي أظهر من اجتناب الشعث والغبار قال ولهذا جعل الشافعي رضي الله عنه
الوضوء بالنية من حيث التحق بالتعبدات العرية عن الأغراض وضاهى العبادات البدنية ومن هذا
القسم التحسيني أيضا سلب أهلية الشهادة عن الرقيق لأجل أنها منصب شريف والعبد
نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم وأما سلب ولايته فهو في محل الحاجة إذ ولاية الأطفال تستدعي
استغراقا وفراغا والعبد مستغرق بخدمة سيده فتفويض أمر طفله إليه إضرار بالطفل أما الشهادة
فتتفق أحيانا كالرواية والفتوى قال الغزالي وقول القائل سلب منصب الشهادة لخسة قدره
ليس كقولنا سلب ذلك لسقوط الجمعة عنه فإن ذلك لا يتشم منه رائحة مناسبة أصلا وهذا
لا ينفك عن انتظام لو صرح به الشارع وليس ينتقض ما سبقه بالرواية والفتوى بل ذلك نقص
على المناسب الذي تعذر عنه والمناسب قد يكون مخصوصا فيترك العمل عنه بعذر ونعد
وكذلك تقييد النكاح بالولي فلو علل بقصور رأيها وإسعاد الأزواج وسرعة الاغترار بالظواهر
لكان مصلحيا في محل الحاجة ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها وفي نكاح الكفؤ فهو في رتبة التحسيني
لأن اللائق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد لأن ذلك يشعر بتوقان نفسها
إلى الرجال وذلك غير لائق بالمروءة ففوض إلى الولي حملا للخلق على أحسن المناهج وكذلك
تقييد النكاح بالشهادة لو حمل على الإثبات عند النزاع لكان واقعا في محل الحاجة ولكن سقوط
على رضاها يضعف هذا المعنى فهو لتفخيم أمر النكاح وتمييزه على السفاح بالإعلان والإظهار
عند من له رتبة وهو له على الحل والثاني من قسمي التحسيني ما يقع معارضا قاعدة معتبرة
وذلك كالكتابة فإنها من حيث كونها مكرمة في العوائد مستحسنة احتمل الشرع فيها خرم
قاعدة ممهدة وهي امتناع معاملة السيد عبده وامتناع مقابلة الملك بالملك على صيغة
المعاوضة ولم يخرج ذلك عن الضرب المتقدم ولكن اختص ذلك الضرب بإيجاب الطهارة ولا تجب
الكتابة على السيد على رأي معظم العلماء وحكى صاحب التقريب وجها أنها تجب إذا طلبها العبد
ووجد

ووجد السيد فيه خيرا وهذا تمام القول في المتعلق بالدنيا وأما المتعلق بالآخرة فكتزكية النفس
ورياضتها وتهذيب الأخلاق المؤدي إلى امتثال الأوامر واجتناب النواهي الموصل إلى رضى
الرحمن سبحانه وتعالى وبقي قسم ثالث لم يورده المصنف تبعا للإمام وهو ما يتعلق بمصالح
الدارين معا وذلك كالحاصل برعايته بعض ما تقدم من مصالح الدنيا والآخرة كإيجاب
الكفارات إذ يحصل بها الزجر عن تعاطي تلك الأفعال التي أوجبت الكفارة بسببها ويحصل
تلافي التقصير وتكفير الذنب الكبير الذي حصل من فعلها واعلم أنه قد يقع في كل قسم
من هذه الأقسام ما يظهر كونه منه وما يظهر كونه أنس منه وما يستوي الأمران أما الأول
فكوجوب القصاص بالمثقل إذ ظهر أنه من المصالح الضرورية في حفظ النفوس لأنه لو لم
يجب به القصاص لفات المقصود من حفظ النفوس لأن من يريد قتل إنسان والحالة هذه
يعدل عن المحدد إلى المثقل دارئا للقصاص عن نفسه والمثقل يستدعي زيادة مؤنة على المحدد حتى
يقال لا يكثر به القتل بسبب تلك المؤنة كما يكثر في المحدد فعدم وجوب القصاص فيه لا
يفضي إلى الهرج والمرج بل القتل أسهل من المحدد لوجوده غالبا من غير عوض وأما الثاني
فكإيجاب القصاص على أحد الوجهين عندنا بالمثقل بغرز الإبرة في غير مقتل حيث لا يعقب
ألما ورما ظاهرا وكذا إبانة فلقة خفيفة من اللحم على ما ذكره إمام الحرمين ونظائر ذلك فإنه
يظهر منه أنه ليس من قبيل رعاية المصالح الضرورية إذ لا يفضي ذلك إلى الهلاك إلا نادرا فأشبه
السوط الخفيف وأما الثالث فكإيجاب القصاص على الجماعة بقتل الواحد لاحتمال إلحاقه بالمصالح
الضرورية إذ لو لم يوجب ذلك لاستعان كل من أراد قتل إنسان بصديق يشاركه فيبطل
فائدة شرعية القصاص واحتمال خروجه عنه لاحتياج المشارك غيره والظاهر أن ذلك
الغير لا يشاركه فلم نشأ المصلحة هذه المصلحة في وجوب القصاص المنفرد ولتردد هذا القسم عن
الأول كان في المذهب قول استنبطه أبو حفص بن الوكيل من كلام الشافعي رضي الله عنه أن
الجماعة لا يقتلون بالواحد وقول خرجه القديم أن ولي الدم يقتل واحدا من الجماعة ويأخذ
حصة الآخرين ولا يقتل الجميع ولا خلاف عندنا في وجوب القصاص بالمثقل والتعالبة عن الثاني
كان الخلاف فيه ضعيفا سبق الثاني وقد نجز القول في تقسيم الحقيقي وأما الإقناعي فهو الذي
يظن مناسبته في بادي الرأي وإذا بحث عن حقه وصح أنه غير مناسب فمثل بتعليل بعض
أصحابنا تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بنجاستها وقياس الكلب والسرجين عليها قال
لأن كونه نجسا يناسب إذلاله ومقابلته بالمال في البيع يناسب إعزازه والجمع بينهما
متناقض فهذا وإن تخيلت مناسبته أولا فليس الأمر كذلك لأن المعنى بكونه نجسا منع الصلاة
معه ولا مناسبة بين منعه واستصحابه في الصلاة كما ذكره الإمام وللقائل أن يقول لا نسلم أن
المعنى بكونه نجسا منع الصلاة معه بل ذلك من أحكام النجس وحينئذ فالتعليل بكون
النجاسة تناسب الإذلال ليس بإقناعي ثم مثل هذا استدلال الحنفية على قولهم إذا باع عبدا

من عدمين او ثلاثة يصح بعذر قليل يدعوا الحاجة اليه فاشبه خيار الثلاث فان الرؤسا لا يحضرون
السوق لاختيار المبيع فيشترى الوكيل واحتراس بلائه ويختار الموكل ما يريد فهذا والحيلة
مناسبته والاقصد بالتأمل يظهر انه غير مناسب لانا نقول لا حاجة الى ذلك لانه يمكنه ان يشترى
بلائه وبلائه عقود ويشترط الخيار فيختار منها ما يريد **قال** والمناسبة تفيد
العلية اذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الحرمة او في جنسه كامتزاج النسبين
في التقديم او بالعكس كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر بسقوط الصلاة او جنسه في جنسه
كايجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف والمظنة قد اقيمت مقام المظنون ""
هذا تقسيم ثان للمناسب من جهة شهادة الشرع لاعتباره وعدم اعتباره فنقول المناسب
اما ان يعتبره الشارع او لا الضرب الاول ما علم اعتبار الشارع له والمراد بالعلم هنا ما
هو اعم من الظن وبالاعتبار ايراد الحكم على وفقه لا التنصيص عليه ولا الايماء اليه والا لم تكن العلية
مستفادة من المناسبة وهو اربعة احوال لانه اما ان يعتبر نوعه في نوعه او في جنسه او جنسه
في جنسه او نوعه او جنسه الحالة الاولى ان يعتبر نوعه في نوعه ومثاله المصنف بالسكر
في الحرمة اي ان حقيقة السكر اذا اقتضت حقيقة التحريم فان النبيذ يلحق بها لانه لا فارق بين العلتين
ولا بين الحكمين الا اختلاف المحلين واختلاف المحل لا يقتضي ظاهرا اختلاف الحالتين ومثاله ايضا قياس
القتل على الجارح في وجوب القصاص بجامع كونه قتلا عمدا محضا عدوانا وانه عرف تأثير نوع
كونه قتلا عمدا عدوانا في نوع الحكم الذي هو وجوب القصاص في النفس في المحدد والحالة الثانية
ان يعتبر نوعه في جنسه واليه الاشارة بقوله او جنسه الاخوة من الاب والام لما اقتضت
التقدم في الميراث فيقاس عليها التقدم في النكاح وما اشبهه والاخوة من الاب والام نوع واحد
في الموضعين الا ان ولاية النكاح ليست مثل ولاية الارث ولكن بينهما مجانسة في الحقيقة وهذا
القسم دون الاول لان المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين اقل من المفارقة بين نوعين
مختلفين الحالة الثالثة ان يعتبر جنسه في نوعه واليه الاشارة بقوله او بالعكس اسقاط
قضاء الصلاة عن الحائض اذا قيس على اسقاط الركعتين الساقطتين عن المسافر في الرباعية
بتعليله بالمشقة فالمشقة جنس واسقاط قضاء الصلاة نوع واحد يشتمل على صنفين
اسقاط قضاء الكل واسقاط قضاء البعض وقد ظهر تأثيرها في هذا النوع ضرورة تأثيرها
في اسقاط قضاء الركعتين ولو فرض ورود النص بسقوط قضاء الصلاة عن الحائض بالحيض وقضينا
عليه لا ما لكان ذلك من الحالة الاولى لظهور تأثير نوعه في نوع الحكم ومثال هذا القسم
ايضا قولنا قليل النبيذ حرام وان لم يسكر قياسا على قليل الخمر فتعليل قليل الخمر بان ذلك
يدعو الى كثيره فهذا مناسب ما ظهر تأثير نوعه لكن ظهر تأثير جنسه اذ الخلوة لما كانت
داعية الى الزنا حرمها الشارع بتحريم الزنا وهذا القسم والذي قبله متقاربان لكن ذلك
اولى لان الابهام في العلة اكثر محذورا من الابهام في المعلول الحالة الرابعة واليها الاشارة

بقوله

بقوله
او جنسه في جنسه اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم مثل ما روي ان عليا رضي الله عنه اقام الشرب
مقام القذف فقال اراه انه اذا سكر هذى واذا هذى افترى واوجب عليه حد القذف اقامة
لمظنة الشيء مقامه قياسا على الخلوة فانها لما كانت مظنة الوطء اقيمت مقامه في الحرمة وللقائل ان
يقول كان الاولى اقامة المظنة مقام المظنون ان يوجب الحد بالخلوة ولا قائل به وبتفريع مظنة
القذف على مظنة الوطء ان تعالى بتحريم ما هو مظنة القذف كما هو الواقع وكما هو في الاصل
ولا يوجب الحد فان فيه زيادة في الفرع على الاصل الذي الحاق الخلوة بالوطء اذ لم يلحق في غير الحرمة
ثم اعلم ان الجنسية مراتب فاعم الاوصاف كونها احكاما ثم ينقسم الحكم الى اقسامه من تحريم وايجاب
وغيره والواجب الى العبادة وغيرها والعبادة الى الصلاة وغيرها وتنقسم الصلاة الى فرض
ونفل فما ظهر تأثيره في الفرائض اخص مما ظهر في الصلاة وهكذا وكذا في جانب الاوصاف اعم
اوصافه كونه وصفا يناط به الاحكام حتى يدخل فيه الاوصاف المناسبة وغيرها واخص منه
المناسب الضروري واخص منه ما هو كذلك في حفظ النفوس وبالجملة فالالتفات
الى الاوصاف بحسب التفاوت التفات الشرع اليها وكل ما كان الالتفات اليه اكثر كان ظن كونه
معتبرا اقوى وكلما كان الوصف والحكم اخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك
الحكم اكثر فيكون مقدما على ما هو اعم منه **قال** لان الاستقراء دل على ان الله تعالى
شرع احكامه لمصالح العباد تفضلا واحسانا فحيث ثبت حكم وهناك وصف ولم يعلم غيره
ظن كونه علة "" هذا دليل ان ما تقدم من المناسب يفيد العلية وتقريره انا استقرينا احكام
الشرع فوجدناها على وفق مصالح العباد وذلك من فضل الله تعالى واحسانه لا بطريق الوجوب
عليه خلافا للمعتزلة فحيث ثبت حكم وهناك وصف صالح لعلية ذلك الحكم ولم يوجد غيره يحصل
ظن ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم والعمل بالظن واجب وقد ادعى بعضهم الاجماع على ان
الاحكام مشروعة لمصالح العباد قال وذلك اما بطريق الوجوب عند المعتزلة او الاحسان
عند الفقهاء من اهل السنة وهذه الدعوى باطلة لان المتكلمين لم يقولوا بتعليل الاحكام
بالمصالح لا بطريق الوجوب ولا الجواز وهو اللائق باصولهم وكيف ينعقد الاجماع مع
مخالفة جماهير المتكلمين والمسألة من مسائل علمهم وقد قالوا لا يجوز ان يعلل افعال الله تعالى
لان من فعل فعلا لغرض كان حصوله بالنسبة اليه اولى سواء كان ذلك الغرض يعود اليه
ام الى الغير واذا كان كذلك يكون ناقصا في نفسه مستكملا بغيره وتعالى الله سبحانه
عن ذلك **قال** والا لم يعتبر وهو المناسب المرسل اعتبره مالك
تقدم الكلام في المناسب اذا اعتبره الشارع وان لم يعتبره فوراء ذلك حالتان احداهما
ان لا نعلم ان الشارع اعتبره ولا الغاه وهذا كلام المصنف وذلك هو المناسب المرسل
وقد قال به مالك بن انس رحمه الله وبسط الكلام فيه ان شاء الله مبسوطا في الكتاب الخامس فان

صاحب الكتاب هناك ذكره وان ثبت ان يلغيه الشارع ولم يذكرها المصنف فهذا لا يجوز التعليل به
باتفاق القايسين ومثاله قول بعض العلما لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان عليك صوم شهرين
متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره بالاعتاق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه
واستحقر عتق رقبة في قضا شهوته فكانت المصلحة عندي في ايجاب الصوم لينزجر
فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بما اعتمده مصلحة وفتح هذا الباب يودي الى تغيير جميع
حدود الشرايع ونصوصها بتغير الاحوال ثم اذا عرف ذلك من صنع العلما لم تحصل الثقة
بقولهم للمستفتين وظن الظان ان ما يفتيهم به تحريف من جهتهم بالراي قال قلت
قولهم ان هذه الحالة لم يذكرها المصنف مدخولة لانها داخلة في عموم قوله وان لم يعتبر
ولا يعلم الغاوه وان دخلت في كلامه فلم يردها لعدم الاختلاف وبطلانها لان ابن الحاجب
قد جعل المرسل هو ما لم يعتبر سوا علم الغاوه ام لا ونقل بعضهم القول بالمرسل عن
مالك فيتركب من ذلك ان مالكا خالف فيما علم الغاوه ايضا قلت هذا التركيب
غير صحيح لان الذي نقل عن مالك انه اعتبر المرسل لم يقل ان المرسل ما لم يعتبر سوا علم الغاوه
ام لا ومن قال ان المرسل يعم ما علم الغاوه كابن الحاجب صرح بوقوع الاتفاق على ما علم
الغاوه وقد قال امام الحرمين في باب ترجيح الاقيسة من كتاب الترجيح ولا نرى التعليق عندنا
بكل مصلحة ولم ير ذلك احد من العلما قال ومن ظن ذلك بمالك فقد اخطا انتهى فاذا كان
مالك لا يرى التعليق بكل مصلحة مع ان من جملة ذلك ما لم يعلم الغاوه فكيف يقول بما علم الغاوه
قال والغريب ما اثر هو فيه ولم يوثر جنسه في جنسه ايضا والموثر
ما اثر جنسه فيه ٭ هذا القسم الضرب الاول من المناسب وهو ما علم ان الشارع اعتبره
وقد قسمه المصنف الى غريب وملايم وموثر وعبارات المصنفين في التعبير عن هذه الاقسام
مضطربة والامر فيه قريب لكونه امرا اصطلاحيا ونحن نبين ما ذكره المصنف ونشير الى ما قيل
من كلام غيره فنقول الوصف اما ان يوثر نوعه في نوع الحكم ولا يوثر جنسه في جنسه او لا يكون
كذلك والاول هو الغريب وهو مقبول عند جماهير القايسين وسمي بذلك لانه لم يشهد غير
اصله المعين باعتباره وذلك كالطعم والربا فان كل واحد من نوع الطعم يوثر في نوع من
الاحكام وهو حرمة الربا اذا بيع ذلك النوع بمثله كالبر بالبر والشعير بالشعير والتمر
بالتمر ولا يوثر جنس هذه الانواع وهو الطعم في جنس الربا وهو ... احد العوضين
على الاخر بدليل جواز بيع بعض الانواع كالشعير مثلا ببعض اخر متفاضلا كالبر مثلا
متفاضلا مع وجود الطعم فيها والثاني ان لا يكون كذلك اما ان يكون اثر نوعه في نوع الحكم
وجنسه ايضا في جنس الحكم او لا والاول الملايم وقد اتفق القايسون على قبوله كالقتل العمد
العدوان في وجوب القصاص اذ اثر نوعه في وجوب القصاص الذي هو نوع من الحكم وكذلك
جنسه وهو الجناية التي هي اعم من القتل حيث اثر في جنس المواخذة وجوبا وجوازا وذلك اعم
من وجوب

من وجوب القصاص والثاني وهو ان يكون جنسه موثرا في نوع الحكم لا غير كالمشقة
المشتركة بين الحايض والمسافر في سقوط قضا الصلاة على ما تقدم بيانه وكقياس الجمع
في الحضر بعذر المطر على الجمع في السفر بجامع الحرج فان جنس الحرج موثر في نوع
الحكم وهو اباحة الجمع وكقياس من سد من اصحابنا جواز الجمع للمرض فهو الموثر عند صاحب
الكتاب وسماه غيره بالملايم وقال قوم الموثر هو ما دل نص او اجماع على عليته سوا كان
مناسبا كما تقدم من الامثلة او غير مناسب كالمني لايجاب الغسل واللمس لنقض الوضوء
وقالوا انما سمي بذلك لانه ظهر تاثيره فلم يحتج مع ذلك الى المناسبة واما الامام رضي الله عنه
فانه قال في تعريف الغريب والملايم ما قاله المصنف وقال في الموثر عكس مقالته فجعله ما يكون الوصف
فيه موثرا في جنس الحكم دون غيره كامتزاج النسبين مع تقديم الاخ من الابوين وكالبلوغ فانه
يوثر في رفع الحجر عن المال فيوثر في رفعه عن النكاح دون الثيابة فانها لا توثر في جنس هذا
الحكم وهو رفع الحكم ثم قال الامام ان ذلك انما يتم بالمناسبة او السبر قال
مسئلة المناسب لا يبطل بالمعارضة لان الفعل وان تضمن ضررا ازيد من نفعه لا يصير
نفعه غير نفع للزايد فتقع مقتضاه ٭ اذا تضمن الوصف المشتمل على مصلحة مقتضية
لمناسبته مفسدة هل يكون تضمنه لها موجبا لبطلان مناسبته فيه مذهبان احدهما واختاره
صفي الدين الهندي وابن الحاجب نعم والثاني وبه جزم في الكتاب تبعا للامام انها لا تبطل
واحتج عليه بان الفعل اذا تضمن مصلحة ومفسدة فاما ان ترجح مصلحته على مفسدته فالراجح
لا يبطل بالمرجوح او تكون مساوية لها فيلزم الترجيح من غير مرجح او العكس منها فالفعل ان
تضمن ضررا ازيد من نفعه لا يصير نفعه بذلك التضمن غير نفع ولا يخرج عن حقيقته وغايته
الامر ان مقتضاه لا يترتب عليه وذلك غير قادح في المناسبة لان انتفا المانع شرط في ترتب
المقتضي والمانع هنا موجود وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الثالث لان المناسبة اذا لم
تبطل بمعارضة المفسدة الراجحة لم تبطل بغيره بطريق اولى واعترض على هذا الدليل
بانا على تقدير كونها مساوية لها لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح وهذا لان ابطال مناسبة
المصلحة باعمال مناسبة المفسدة اولى لان دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح عند التعارض
انما هو فيما اذا استويا من حيث المصلحة والمفسدة اما لو ترجح جانب المصلحة مثل ان
عظم وقعها وجل خطبها على جانب المفسدة بان حقر امرها ولعل هذه الحالة هي المرادة
بالمساواة في الدليل والا فعلى تقدير مطلق كونها مصلحة مع كونها مفسدة ان المساواة
مع ترجح درء المفاسد واعترض عليه ايضا بان العقلا يعدون فعل ما فيه مفسدة مساوية
للمصلحة عبثا وسفها فان من سلك مسلكا يفوت درهما ويحصل اخر مثله او اقل
منه عد عابثا وسفيها واعلم ان كل من قال بتخصيص العلة يقول ببقا المناسبة

للمصلحة والمفسدة لان القول بإحالة انتفاء الحكم على تحقق المانع مع وجود المقتضي اما ان يكون مناسبة
راجحة او مساوية او مرجوحة فان كان الاول والثاني فقد لزم منه تحقق مناسبة للمقتضي المرجوحة
او المساوية والا فقد كان الحكم منتفيا لانتفاء المقتضي لا لوجود المانع فان المقتضي اذا لم يكن مناسبا
لم يكن مقتضيا فكان الانتفاء مضافا اليه لان اضافة انتفاء الحكم الى عدم المقتضي اولى من اضافة انتفائه
الى وجود المانع لكنه خلاف التقدير ان انتفاء الحكم انما هو لوجود المانع وان كان الثالث فلانه
لا بد ان يكون المانع مناسبا لانتفاء الحكم اذ لو جاز انتفاء الحكم بما ليس بمناسب للانتفاء لجاز ثبوته بما
ليس مناسبا للثبوت مع عدم جهة اخرى للعلية ويلزم من ذلك القول بنفي المناسبة المرجوحة
مع المعارض اذ الفرض ان مفسدة المانع مرجوحة واما من لم يقل بتخصيص العلة فهم المختلفون
في المسئلة **قال** الخامس الشبه قال القاضي المقارن للحكم ان ناسبه بالذات
كالسكر للحرمة فهو المناسب او بالتبع كالطهارة لاشتراط النية فهو الشبه وان لم يناسب
فهو الطرد كبناء القنطرة للتطهير وقيل ما لم يناسب ان علم اعتبار جنسه فهو المناسب والا
فالطرد ش اسم الشبه ينطلق على كل قياس فان الفرع يلحق بالاصل بالجامع لشبهه به فهو اذن
شبيه ولكن اصطلح على تسمية بعض الاقيسة به وقد اختلف في تعريف الشبه المصطلح على
مقالات ذكر منها المصنف مقالتين الاولى مقالة القاضي ابي بكر وهي مقتضى ايراد امام الحرمين في
البرهان ان الوصف المقارن للحكم اما ان يناسبه بالذات فهو المناسب كالسكر للتحريم اذ السكر
مناسب بالذات للتحريم للمسكر والا فاما ان يناسبه بالتبع اي بالالتزام فهو الشبه كالطهارة
لاشتراط النية فان الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية لكن تناسبها من حيث
انها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية او لا تناسبه مطلقا فهو الطرد وهو حكم لا يعقد
معنى ولا شبه كقول بعضهم الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال النجاسة به كالدهن فكأنه
علل ازالة النجاسة بالماء بانه تبنى القنطرة على جنسه واحترز عن الماء القليل وان كان لا تبنى القنطرة
عليه لانه تبنى على جنسه فهذه علة مطردة لا نقض عليها وليس فيها خصلة سوى الاطراد ونعلم انها
لا تناسب الحكم ولا تستلزم ما يناسبه فانا نعلم ان الماء جعل مزيلا للنجاسة لخاصية وعلل واسباب
يعلمها الله تعالى وان لم نعلمها ونعلم ان بناء القنطرة مما لا يوهم الاستقلال عليها ولا يناسبها
وقد علم من هذا التقسيم ان الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع دون الذات
وان شئت قلت المستلزم لما يناسبه وهو الذي نقلوه عن القاضي كما عرفت والذي رايته في مختصر
التقريب والارشاد من كلامه ان قياس الشبه هو الحاق فرع باصل لكثرة اشباهه للاصل في
الاوصاف من غير ان يعتقد ان الاوصاف التي شابه الفرع فيها الاصل علة حكم الاصل المقالة
الثانية ان الوصف الذي لا يناسب الحكم ان علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم
فهو الشبه لانه من حيث كونه غير مناسب يظن عدم اعتباره ومن حيث انه عرف تاثير جنسه
القريب

القريب للحكم مع ان غيره من الاوصاف ليس كذلك يظن انه اولى بالاعتبار ويتردد بين ان يكون
معتبرا او لا يكون وان لم يعلم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب للحكم فهو الطرد
وعلم من هذا التقسيم ان الشبه هو الوصف الذي لا يكون مناسبا للحكم المعلوم اعتبار
جنسه القريب في الجنس القريب للحكم ومثال هذا ايجاب المهر بالخلوة على القديم فان الخلوة
لا تناسب وجوب المهر لان وجوبه في مقابلة الوطء الا ان جنس هذا الوصف وهو
كون الخلوة مظنة للوطء معتبر في جنس الوجوب وهو الحكم بتحريم الخلوة بالاجنبية
واعلم ان تعبير المصنف عما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرد هو موافق
لعبارة الامام واتباعه ومن قبلهم امام الحرمين والغزالي وغيرهم وعبر عنه الامدي
بالطردي بزيادة الياء وهو احسن فان الطرد عند المصنف من جملة طرق العلة كما سيأتي ان
شاء الله تعالى **قال** واعتبر الشافعي رضي الله عنه المشابهة في الحكم وابن علية
في الصورة والامام ما يظن استلزامه ولم يعتبر القاضي مطلقا ش المختار ان قياس الشبه
حجة والخلاف فيه مع القاضي ابي بكر والصيرفي وابي اسحق المروزي وابي اسحق الشيرازي فانهم
لم يعتبروه وانكروا حجيته ولكن هو عند القاضي صالح ان يرجح به كما ذكر في باب ترجيح العلل
من التقريب ثم القائلون بانه حجة اختلفوا في انه فيما اذا يعتبر فاعتبر الشافعي رضي الله عنه
المشابهة في الحكم ولهذا الحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل بجامع
ان كلا واحد منهما يباع ويشترى ومن امثلته ان يقول في الترتيب في الوضوء عبادة
يبطلها الحدث فكان الترتيب فيها مستحقا اصله الصلاة فالمشابهة في الحكم الذي هو
البطلان بالحدث ولا تعلق له بالترتيب وانما هو مجرد شبه ومنها الاخ لا يستحق النفقة
على اخيه لانه لا يحرم منكوحة احدهما على الاخر فلا يستحق النفقة كقرابة بني العم واعتبر
ابن علية المشابهة في الصورة دون الحكم ومقتضى ذلك قتل الحر بالعبد وهذا ما نقله امام
الحرمين في البرهان عن ابي حنيفة في الحاقه التشهد الثاني بالاول في عدم الوجوب حيث قال
تشهد فلا يجب كالتشهد الاول وكذلك قوله لا يقتل الحر بالعبد العبد وعن احمد ايضا والحاقه
الجلوس الاول بالثاني في الوجوب حيث قال احد الجلوسين في الصلاة فيجب كالجلوس
الاخير وقال الامام المعتبر حصول المشابهة فيما يظن انه مستلزم لعلة الحكم او علة للحكم
فمتى كان كذلك صح القياس سواء كانت المشابهة في الصورة او المعنى واعلم ان صاحب
الكتاب لم يفصح بذكر قياس غلبة الاشباه وهو ان يكون الفرع مترددا بين اصلين
لمشابهته لهما فيلحق باحدهما المشابهة له في اكثر صفات مناط الحكم ولعله ظنه قسيما
من قياس الشبه او هو هو وهو ظن صحيح فالناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل
احد انه قسيم للشبه بل اما قسم منه او هو هو وحينئذ يكون فيه كلام المصنف
بقوله ولم يعتبر القاضي مطلقا ان الخلاف جار فيه وهذا الذي اقتضاه كلام المؤلف صحيح

واقتصاه كلام غيرهم وقد صرح به القاضي في مختصر التقريب والارشاد لامام الحرمين والذي
تحصل لي من كلامه في هذا الكتاب ان في قياس الشبه مذاهب احدها بطلانه والثاني اعتباره ثم
قال ان ذلك يوثر عن الشافعي رضي الله عنه ولا يكاد يصح عنه مع علو رتبته في الاصول وهذا الذي
قاله القاضي قاله الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع وقال كلام الشافعي يدل على انه اراد قياس العلة
فانه سماه بكثرة الاشباه ونحو من ترجيح العلل بكثرة الاشباه ثم قال القاضي واجمع القائلون
بقياس الشبه على انه لا يصار اليه مع امكان المصير الى قياس العلة والثالث انه لا يعمل
بالشبه الا بشرطين احدهما ما ذكرناه من عدم امكان المصير الى قياس العلة والثاني ان يجد
الفرع اصلان فيلحق باحدهما بعلة الاشباه قال ومما اختلفوا فيه ان قال بعضهم الاشباه
الحكمية اولى من الاشباه الراجعة الى الصيغة ومذهب اخرون الى انه لا فرق بينهما وهذان مذهبان
لم يتقدم لهما حكاية لان الذي نقله ان الشافعي يعتبر الحكم وغيره الصورة والامام ما نقل [illegible]
وهذان القولان متفقان على اعتبار الحكم والصفة وانما الخلاف عند القائلين بهما ان الحكم اولى
او انهما مستويان وبهما يحصل في قياس الشبه سبعة مذاهب احدها بطلانه والثاني اعتباره
في الحكم ثم الصورة والثالث اعتباره فيهما على حد سوا والرابع اعتباره في الحكم فقط والخامس
اعتباره في الصورة فقط والسادس فيما نظر استلزامه للعلة والسابع اعتبار قياس علة الاشباه
دون غيره والذي نص الشافعي رضي الله عنه عليه في الام في باب اجتهاد الحاكم وهو بعد باب في الاقضية
وقبل باب التثبت في الحكم وغيره قال رضي الله عنه ما نصه والقياس قياسان احدهما ان يكون في معنى
الاصل فذاك الذي لا يحل لاحد خلافه ثم قياس ان يشبه الشي بالشي من الاصل والشي من الاصل
غيره فيشبه هذا بهذا الاصل ويشبه غيره بالاصل غيره قال الشافعي وموضع الصواب
فيه عندنا والله اعلم ان ينظر فايهما كان اولى بشبهه صيره اليه ان اشبه احدهما في خصلتين
والاخر في خصلة الحقه بالذي هو اشبه في خصلتين انتهى هذا لفظه بحروفه وهذا الباب
في مجلد ثامن من الام من اجزا السبعة واعلم ان القاضي بنى قياس الشبه على ان المصيب واحد
من المجتهدين او كل مجتهد مصيب وقال ان كنت تذهب الى القول بان المصيب واحد من المجتهدين
فلا دليل على ابطال قياس الشبه وان قلنا بتصويبهم فلو غلب على ظن المجتهد حكم من قضيه
اعتبار الاشباه فهو مامور به قطعا عند الله تعالى قال امام الحرمين واوما يعني القاضي الى رد
قياس الشبه والقول به لا يبلغ الى القطع وهو من مسائل الاجتهاد قال وهذا فيه نظر عندنا
فان الاليق بما مهده من الاصول ان يقال كل ما الى الاثبات دليل من الادلة فطلب فيه القطع
ربما نقول ان المجتهد المتمسك بضرب من القياس اذا غلب على ظنه شي وفي الحادثة نص لم يبلغه
فهو مامور قطعا بما ادى اليه اجتهاده وان كان القياس في مخالفة النص مردود انتهى قلت
وحاصل هذا ان امام الحرمين لم يوافق القاضي على ان المسالة ظنية ووافق على البنا على مسالة
تصويب المجتهدين على تقدير ثبوت كونها ظنية وفي هذا البنا على هذا التقدير ايضا نظر فان قياس
الشبه

الشبه ان كان باطلا فكيف يغلب على ظن المجتهد حكم مستند اليه مع كونه عنده باطلا وكيف
يجوز له العمل بما هو مبني على باطل وان فرض حصول ظن مستند اليه فلا عبرة به لبنائه على فاسد
وان كان قياس الشبه صحيحا فهو معمول به كسائر الادلة من غير تعلق بتصويب المجتهدين وقول
امام الحرمين اذا غلب على ظنه شي وفي الحادثة نص لم يبلغه فهو مامور وان كان القياس في مقابلة
النص مردود امر غير مرضي لان الذي غلب على ظنه حكم مستند الى اجتهاده ولم يبلغه
النص يعمل على ظنه الاجتهادي والذي جاء به دليل يجب عليه العمل به بخلاف قياس الشبه فانه ظن
بطلانه فكيف يستند اليها ويبني اجتهاده عليه قال لنا انه يفيد ظن وجود
العلة فيثبت الحكم قال ما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع قلنا ممنوع ثم احتج على ان قياس
الشبه حجة بانه المناسب ظن وجود العلة اما على التفسير المنقول عن القاضي فلانه مستلزم للمناسب
واما على الثاني فلانه لما اثر جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره من الاوصاف افاد ظن استناد
الحكم اليه واذا ثبت كونه مفيدا للظن وجب العمل به واحتج القاضي بان الشبه ليس مناسبا
وغير المناسب مردود بالاجماع ولا يعتبر واجاب بالمنع فان ما ليس بمناسب ينقسم الى السبر
وغيره والشبه غير مردود بالاجماع وهو محل النزاع وذكر القاضي من وجوه الاحتجاج
للقائلين ببطلان الشبه ان الاشباه التي الحق الفرع بها ان كانت علة الاصل فذاك قياس
علة لا شبه وان لم تكن فما وجه الحاق الفرع بالاشباه لا يجب لها بالاصل ولو ساغ ذلك لساغ
الجمع بينهما من غير وصف اصلا **فروع** الاول الظهار لفظ محرم وهو كلمة
زور مترددة بين القذف والطلاق ويبنى على هذا مسائل منها لو قال عينك طالق وطلقت كيدك
وجسمك وجميع الاجزا ولو قال الرجل زنت عينك وما اشبه ذلك من الاعضا دون الفرج
فانه من هذا القدر الباب صريح فالمذهب انه كناية وقيل صريح ~~وان اراد الظهار فظهار~~ على
على المذهب ايضا ولو قال لامراته انت علي كعين امي فان اراد الكرامة فليس بظهار وان اراد
الظهار فظهار على المذهب وان اطلق فعلى ايهما يحمل وجهان ارجحهما انه يحمل على الاكرام والوجهان
لعله انما جرى الوجهان هنا في حالة الاطلاق لتردد الظهار بين مشابهة الطلاق والقذف
فقضية مشابهة الطلاق ان يحمل الاطلاق هنا على الظهار ومقتضى مشابهته للقذف ان يحمل على
الاكرام ولا يجعل صريحا في الظهار **الثاني** زكاة الفطر تتردد بين المؤونة والقربة **الثالث**
الكفارة تتردد بين العبادة والعقوبة **الرابع** الحوالة تتردد بين الاستيفا والاعتياض
فاذا تناقض حكم الشائبتين ولم يمكن اجرا الواقعة على احد الحكمين وظهر دليل يرجح احد الشائبتين
ولم يظهر لنا معنى يناسب احد الطرفين ينبغي ان يحكم بالاغلب الاشبه واما ما يتفرع على تردد
هذه الابواب بين معانيها فكثير لا يطول بذكره وفي كتاب الاشباه والنظاير رحمه الله منه
ما لا مزيد على حسنه ولا مطمع للطالب في الاحاطة باكثر منه **الخامس** اللعان يشبه
اليمين والشهادة ولعظيمهما فيه وهو مركب منهما فليس يمينا محضا فان يمين المدعي لا

لا يقبل والملاعن مدع وليس شهادة محضة فان الشاهد يشهد لغيره وهو انما يشهد
لنفسه وينبني على ذلك لعان الذمي والرقيق فانهما ليسا من اهل الشهادة وان صح منهما اليمين
وقال الاصحاب يصح لعانهما لان المعروف عندهم ان اللعان يمين موكدة بلفظ الشهادة وقيل هو
يمين فيها ثبوت الشهادة السادس الجنين يشبه بعض اعضاء الام في الحكم لانه يتبعها
في البيع المطلق والهبة ونحوها ويشبه انسانا منفردا في الصورة لاستقلاله بالحياة والموت فاذا
قال بعتك هذه الجارية الا حملها فعلى الاول يبطل البيع كاستثناء عضو من الاعضاء وعلى الثاني يصح
كما لو قال بعتك هذه الصيعان الا هذا الصاع والمذهب فيما اذا استثنى حملها انه لا يصح البيع
وقيل وجهان **قال السادس** الدوران وهو ان يحدث الحكم بحدوث وصف
وينعدم بعدمه وهو يفيد ظنا وقيل قطعا وقيل لا ظنا ولا قطعا ش عرف الدوران بحدوث
الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدمه فذلك الوصف يسمى مدارا والحكم دائرا والمراد
بالحكم تعلقه عند من يجعل التعلق حادثا ومنهم المصنف ثم قول المصنف يحدث بحدوثه وينعدم
بعدمه عبارة فيها نظر لان ثبوت الحكم بثبوته هو كونه علة فكيف يستدل به على علية الوصف
لثبوت الحكم وقد سبق العراقي الى هذه العبارة وقال هذا هو الدوران الصحيح واما ثبوته
عند ثبوته وعدمه عند عدمه ففاسد واعترض عليه بما ذكرناه والعبارة المحررة ما زعم
العراقي فساده ثم الدوران يقع على وجهين احدهما ان يقع في صورة واحدة كالتحريم مع
السكر في العصير فانه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما فلما حدث السكر فيه وجدت فيه
الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته خلا صار حلالا فدل على ان العلة في الحرمة السكر ومثل
الحب يجري فيه الربا وهو مأكول فاذا زرع صار قصيلا اخضر غير مطعوم لا ربا فيه فاذا انعقد
الحب فيه صار مطعوما وعاد الربا فيه فدل على ان علة الربا فيه الطعم والثاني ان يوجد
من صورتين وهو كوجوب الزكاة مع ملك نصاب تام في صورة احد النقدين وعدمه مع
عدم شيء منها كما في ثياب البذلة والمهنة حيث لا يجب فيها الزكاة لعدم شيء مما ذكرناه
واختلف الاصوليون في افادة الدوران العلية فذهب الجمهور كامام الحرمين وغيره
ونقله عن القاضي ابي بكر وبعضهم وليس بصحيح عنه الى افادته ظن العلية بشرط عدم المزاحم
وهو اختيار الجدليين والامام واتباعه ومنهم المصنف وذهب بعض المعتزلة الى انه يفيد
نفس العلة وذهب الباقون الى انه لا يفيد ظن العلية ولا نفسها وهو اختيار الامدي
قال امام الحرمين وذهب القاضي ابو الطيب الطبري الى انه اعلى المسالك المظنونة
وكاد يدعي افضاءه الى القطع **قال** لنا ان الحادث له علة وغير المدار ليس
بعلة لانه ان وجد قبله فليس بعلة للتخلف والا فالاصل عدمه وايضا علية بعض المدارات
مع التخلف في شيء من الصور لا تجتمع مع عدم علية بعضها لان ماهية الدوران اما ان
تدل على علية المدار فيلزم علية هذه المدارات او لا تدل فيلزم عدم علية تلك للتخلف السالم
عن

عن المعارض والاول ثابت فانتفى الثاني وعورض بمثله واجيب بان المدلول فيه لا يثبت
لمعارض ش استدل على علية الدوران بوجهين احدهما ان الحكم لا بد له من علة على ما تقرر فتلك
العلة اما المدار او غيره الثاني باطل لان ذلك الغير ان كان موجودا قبل الحكم لزم تخلف الحكم
عن العلة وهو خلاف الاصل وان لم يكن موجودا قبله لم يكن علة لذلك الحكم اذ ذاك والاصل
بقاؤه على ما كان عليه من عدم عليته فيحصل الظن بعدم علية ذلك الغير باستصحاب هذا الاصل
وبحصول هذا الظن يحصل ظن علية المدار اذ ليس غيره فان قلت كما دار الحكم مع ذلك
الوصف وجودا وعدما كذلك دار مع تعينه وحصوله في ذلك المحل فيحصل المزاحم حينئذ
ويمتنع الاضافة الى الوصف او يقال العلة مجموع الوصف عن ذلك المحل **قلت**
التعين والحصول في المحل امران عدميان اذ لو كانا وجوديين لزم ان يكون للتعين تعين
اخر وللحصول في المحل حصول اخر فيتسلسل ضرورة مشاركة التعين حينئذ لسائر
التعينات في كونه تعينا وامتيازه عنها بخصوصيته وكذا الحصول في المحل فانه حينئذ
يكون له حصول في المحل فثبت انهما امران عدميان حينئذ لا يجوز ان يكونا جزء علة
ولا مزاحما لها هكذا ذكر السؤال والجواب ولكن لا يقول المختار عند صاحب الكتاب كما
صرح به في الطوالع ان التعين امر وجودي والسؤال وارد عليه وقد استدل على كونه
وجوديا بانه جزء من المعين الموجود اذ الموجود ليس هو الماهية الكلية بل المعينة وكل
ما هو جزء الموجود فهو موجود وللقائل ان يقول ان اريد المعين معروض التعين فيمنع
ان التعين جزؤه وان كان المراد به المركب من العارض والمعروض فيمنع انه موجود
في الخارج على ان هذا العلم ليس موضع البسط في مسألة التعين واعترض النقشواني على
على هذا الحكم لا بد له من علة حادثة وما كان موجودا قبل هذا الحكم لا يصلح علة له للتخلف
المذكور فوضح ان العلة التي هي غير هذا الوصف لم تكن موجودة قبل هذا الحكم فوجب بقاؤها
على العدم بالاستصحاب فتعين كون هذا الوصف علة فهذه طريقة مستقلة لا تحتاج الى
الدوران ومنها انه يمكن معارضته بان يقال ليس هذا الوصف علة لانه ايضا كان
الاصل استمراره على العدم وهما اعتراضان صحيحان فاجاب عنها بعض شراح المحصول
بما لا ارتضيه الوجه الثاني مما يدل على علية الدوران علية بعض المدارات للدائر وذلك
لان ماهية الدوران من حيث هي اما ان تدل على علية المدار للدائر او لا فان دلت لزم علية
المدارات التي فرضنا عدم عليتها لوجود ماهية الدوران على العلية فيها فيكون جميع
المدارات علة لاشتراكها في وجود ماهية الدوران وان لم تدل لزم عدم علية البعض
الذي فرضنا عليته وتخلف الدائر عن المدار عنه في صورة من صوره لوجود المقتضي
لعدم العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض الذي هو دلالة ماهية

الدوران على العلية اذ الغرض ان ما هيه الدوران على العلية اذا كان يعارض التخلف لاقتضايه
عدم العلية فوضح ان علية بعض المدارات مع التخلف لا تجتمع مع عدم علية بعضها لكن الاول
وهو علية بعض المدارات مع التخلف في صورة من صوره ثابت فان تناول السقمونيا علة
للاسهال مع تخلفه عنه بالنسبة الى الاشخاص في بعض الاوقات فيتعين الثاني وهو عدم علية
بعض المدارات للداير ويلزم من انتفايه ثبوت علية جميع المدارات الداير وهو المطلوب
وانما قيد المصنف علية بعض المدارات بالتخلف المذكور ليحتج به على عدم علية تلك التقدير
الثاني وهو عدم دلالة ما هيه الدوران على العلية قوله وعورض اي عورض هذا الدليل
الثاني بمثله وتقرير المعارضة ان يقال علية بعض المدارات مع التخلف في شي من صوره
مع عدم علية البعض مما لا تجتمعان لان ما هيه الدوران ان دلت على العلية لزم علية
ذلك البعض المفروض عدم عليته كما تقدم وان لم تدل لزم عدم علية البعض المفروض
كونه علة كما عرفت لكن الثاني ثابت وهو عدم علية البعض لان الابوة مع البنوه والعلم
مع المعلوم والجزء الاخير من العلة المركبة مع المعلول ونظايرها من الاشيا المتلازمة تدور
وجودا وعدما ولا علة ولا معلول واذا ثبت الثاني انتفى الاول وهو علية البعض
ويلزم منه عدم علية جميع المدارات للتنافي بين علية البعض وعدم علية البعض الاخر
وذلك هو المطلوب واجاب عن هذه المعارضة بان غاية ما يلزم مما ادعيناه من علية
جميع المدارات مع التخلف في بعض الصور ان يوجد الدليل بدون المدلول وهذا امر لا بدع
فيه فان المدلول قد يتخلف لمانع واما ما قلتموه من عدم علية المدارات فيلزم منه ان يوجد
المدلول بدون الدليل وهو محال **قال** قيل الطرد لا يوثر والعكس لا يعتبر
قلنا يكون للمجموع ما ليس لاجزايه ∴ هذه شبهة لمن منع الدوران وتقريره انه مركب
من الطرد وهو ترتب وجود الشي على وجود غيره والعكس وهو ترتب عدمه على عدم غيره
وكل منهما لا يدل على العلية اما الطرد فلان حاصله يرجع الى سلامة الوصف عن النقض
وسلامته عن مفسد واحد لا يوجب سلامته عن كل مفسد ولو سلم عن كل مفسد لم
يلزم من ذلك صحته فانه كما يعتبر عدم المفسد يعتبر وجود المقتضي للعلية والطرد من حيث
هو طرد لا يشعر بالعلية بل بعدم النقض فلا يفيد العلية والعكس غير معتبر في العلل الشرعية
فمجموعهما ايضا كذلك واجاب بانه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم
دلالة المجموع فانه يجوز ان يكون للهيئة الاجتماعية ما ليس لكل واحد من الاجزا الا ترى ان كل
واحد من اجزا العلة ليس بعلة مع ان المجموع علة وهذا ما اجاب به امام الحرمين في البرهان
بعد ان ذكر ان الشبهة المذكورة من فن التشدق والتحقيق الذي يستدل به من لا يعد من الراسخين
وقال من زعم ان مجموعهما لا يغلب على الظن اصابة ما الطرد والعكس على فقد المسالك
العباد

العباد **قال السابع التقسيم** الحاصر كقولنا ولاية الاجبار اما ان لا
تعلل او تعلل بالبكارة او الصغر او غيرهما والكل باطل سوى الثاني فالاول والرابع للاجماع
والثالث لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها والسبر غير الحاصر مثل ان يقول علة حرمة
الربا اما الطعم او الكيل او القوت فان قيل لا علة لها او العلة غيرها قلنا قد بينا ان
الغالب على الاحكام تعليلها والاصل عدم غيرها ∴ من طرق العلة التقسيم الحاصر والتقسيم
الذي ليس بحاصر ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم لان الناظر في العلة يقسم الصفات ويختبر
صلاحية كل واحد منهما للعلية والسبر في اللغة الاختبار ثم التقسيم اما ان يكون دايرا
بين النفي والاثبات وهو التقسيم المنحصر او لا يكون كذلك وهو التقسيم المنتشر واليه
اشار المصنف بقوله والسبر غير الحاصر اما الاول وهو لافادته العلم حجة في العمليات والعلميات
في غير اختلاف ان كان الدليل الدال على نفي علية ما عدا الوصف المعين فيه قطعيا ايضا
والا فهو والقسم الثاني حجة في العمليات لافادته الظن دون العلميات وطريق ايراد النوع الاول
ان يقال الحكم اما ان يكون معللا بعلة او لا والثاني باطل فتعين الاول وتلك العلة اما الوصف
الفلاني او غيره والثاني باطل ويذكر على ذلك دليلا قاطعا وحصول هذا القسم من
الشرعيات عسر جدا ومثل المصنف للتقسيم الحاصر في الشرعيات بقولنا ولاية الاجبار
على النكاح اما ان لا تعلل او تعلل وحينيذ فاما ان تكون العلة البكارة او الصغر او غيرهما
وما عدا القسم الثاني من الاقسام باطل اما الاول وهو عدم تعليلها مطلقا والرابع وهو
تعليلها بغير البكارة والصغر فللاجماع واما الثالث فلانها لو علت بالصغر لثبتت على
الثيب الصغيرة لوجود الصغر فيها وهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم الثيب احق
بنفسها اخرجه مسلم ولفظه الايم ومثل التقسيم المنتشر وهو الذي ليس بحاصر
بقولنا علة حرمة الربا فيما عدا النقدين من الربويات اما الطعم او الكيل او القوت والثاني
والثالث باطلان فتعين ان يكون العلة الطعم والدليل على بطلان الثاني والثالث انه عليه السلام
علق الحكم باسم الطعام في قوله الطعام بالطعام وهو مشتق من الطعم والحكم المعلق بالاسم
المشتق معلل بما منه الاشتقاق وهذا دليل على ان غير الطعم ليس بعلة وهو صالح لان
يكون دليلا اصليا على علية الطعم من غير نظر الى طريقة السبر والتقسيم فان قيل في الايراد
على الاستدلال بالتقسيم المنتشر لا نسلم ان تحريم الربا معلل ولين سلمنا انه معلل فلا نسلم
انحصار العلة فيما ذكرتم لجواز ان تكون العلة غير هذه الثلاث واجاب المصنف عن الاول
بما بيناه فيما سبق ان الغالب ان احكام الله تعالى معللة بمصالح العباد تفضلا منه واحسانا
فيلحق هذا الحكم بالغالب وعن الثاني بان الاصل عدم علة اخرى غير الامور المذكوره واستصحاب
هذا الاصل كاف في حصول الظن بعلية احدها **قال الثامن الطرد**
وهو ان يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه فيثبت الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب

في صورة

وقيل يكفي مقارنته وهو ضعيف :. الطرد هو الحكم الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما للمناسب اذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع في حصوله فيه هذا هو المراد من الاطراد على قول الاكثر واختلف من قال بحجية الدوران في حجية الطرد فذهب المعتبرون من النظار الى ان التمسك به باطل قال امام الحرمين وتناهى القاضي في التغليظ على من يعتقد ربط حكم الله عز وجل به وذهب طوائف من اصحاب ابي حنيفة الى انه حجة واليه مال الامام وجزم به المصنف وقال الكرخي هو مقبول جدلا ولا يسوغ التعويل عليه عملا ولا الفتوى به وبالغ قوم وقالوا يكفي في علة الوصف الطردي ان يكون الحكم مقارنا له ولو في صورة واحدة قال صاحب الكتاب وهو ضعيف وسنبين حجة ذلك ان شا الله تعالى واحتج المصنف على انه حجة بان الحكم اذا ثبت فيما عدا صورة النزاع مع الوصف ووجد الوصف في صورة النزاع لزم ثبوت الحكم معه فيه الحاقا للفرد بالاعم الاغلب فان الاستقرا يدل على الحاق النادر بالغالب وهذا معتصم ضعيف فانه ان اريد بالاستقرا الحاق كل نادر بالغالب في جميع الاشيا فهو ممنوع لما يرد عليه من النقوض الكثيرة ولان من جملة تلك الصور محل النزاع ولو ثبت هذا الحكم في محل النزاع لاستغني عن هذه المقدمة وان اريد به انه في بعض الصور كذالك فلا يلزم من تسليمه شي وان اريد به انه كذلك فيما عدا محل النزاع فيضعف اثباته لما ذكرناه من النقوض ولو سلم فللقايل ان يقول لم يلزم فيما نحن فيه الحاق النادر بالغالب وهل هذا الا اثبات الطرد بالطرد ولو سلمنا انا اذا راينا حكما في اغلب صور وصف يغلب على ظننا انه في جميع صور الوصف كذلك فللقايل ان يقول ان المعلوم فيما نحن فيه في اغلب صور الوصف انما هو مقارنة الحكم مع الوصف لا كون الحكم معللا بذلك الوصف فان هذا غير معلوم لا في كل ولا في صورة واحدة ولا يلزم من علية الاقتران كونه علة الحكم ولو لزم ذلك لما كان الوصف بكونه علة للحكم اولى من الحكم بان يكون للوصف واحتج من ابطله بوجوه اوجهها ان اقيسة المعاني لم تعتص لاحكام لانفسها وانما تعلق بها الصحابة رضي الله عنهم اذ عدموا متعلقا من الكتاب والسنة فاجماعهم على ذلك هو مستند العمل بالاقيسة الصحيحة كما سبق والذي تحققنا من مسلكهم النظر الى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتبار محاسن الشرع فاما الاحكام بطرد لا يناسب الحكم ولا تشرسها فلم يثبت عنهم الاعتماد عليه بل نظرهم الى ما ذكرناه دليل على انهم كانوا يابونه ولا يرونه ولو كان الطرد مناطا لاحكام الله لما اهملوه ولا عطلوه ولسنا نطيل بالرد على القايلين بالطرد في هذا الدليل مقنع وقد قال القاضي والاستاد من طرد عن غير فهو جاهل غبي ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهو هازي بالشريعة مستهين بضبطها مشير الى ان الامر بالقايل كيف اراد واحتج ببطلان القول بالطرد بان فساد قول من يقول يكفي ولو في صورة واحدة بطريق الاولى وقد قال المصنف انه ضعيف مع قوله بالطرد وهذا صحيح لان القايل بالطرد يستند الى ضرب من الظن

وهو

وهو حصول التكرار والصورة الواحدة لا تكرار فيها فمن اين الظن واما الكرخي فقد ناقض بقوله كما قال امام الحرمين فان المناظرة مباحثة عن ماخذ احكام الشريعة والجدال اسنيا قها على احسن ترتيب واقربه الى المقصود وليس في ابواب الجدال ما يسوغ استعماله في النظر مع الاعتراف بانه لا يصلح ان يكون مناط الحكم وغاية المعترض ان يثبت ذلك فيما تمسك به خصمه فان اعترف به فقد كفي بالمونة وعاد الكلام نكدا وعاد ادلته لحاجا وخرج عن كونه حجاجا **قال التاسع تنقيح المناط** بان يبين الغا الفارق وقد يقال العلة اما المشترك او المميز والثاني باطل فتعين الاول ولا يكفي ان يقال محل الحكم اما المشترك او مميز الاصل لانه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم :. الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه بالغا الفارق يسمى تنقيح المناط وهو ان يقال لا فرق بين الفرع والاصل الا كذا وكذا وذلك لا مدخل له في الحكم البته فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له ومثاله قياس الامة على العبد في السراية في قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقي بانه لا فارق بين الامة والعبد الا الذكورة وهو ملغى بالاجماع اذ لا مدخل لها في العلية وهذا هو الذي يسميه الحنفية بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس بان يخصون اسم القياس بما يكون الالحاق فيه بذكر الجامع الذي لا يفيد الا الظن والاستدلال بما يكون الالحاق فيه بالغا الفارق الذي يفيد القطع حتى اجروه مجرى القطعيات في النسخ به ونسخه وجوزوا الزيادة على النص به ولم يجوزوا النسخ بخبر الواحد والحق ان تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وكل من القياسين اعني ما يحتوي فيه بذكر الجامع وبالغا الفارق قد يكون ظنيا وهو الغالب اذ قلما نعوم القاطع على ان الجامع علة او ان ما به الامتياز لا مدخل له في العلية وقد يكون قطعيا بان يوجد ذلك نعم حصول القطع فيما فيه الالحاق بالغا الفارق اكثر من القسم الاخر ولكن ليس ذلك فرقا في المعنى بل في الوقوع واعلم انه قد يقال واثرا في تنقيح المناط هذا الحكم لا بد له من علة لما تقدم وهي اما المشترك بين الاصل والفرع كالرق في المثال الذي ذكرناه او المختص بالاصل كالذكورة والثاني باطل لان الفارق ملغى فتعين الاول فيلزم ثبوت الحكم في الفرع لثبوت علته فيه قال فعلى هذه الطريقة بعينها هي طريقة السبر والتقسيم فلـ...ـه قال الامام ولكن يمكن ان يفرق بينهما بان السبر والتقسيم لا بد من تعيين الجامع والاستدلال على العلية واما هذا فلا يحتاج الى تعيين العلة ولكن ضابطه انه لا يحتاج الى التعرض للعلة الجامعة بل يتعرض الجامع للفارق ويعلم انه لا فارق الا كذا ولا مدخل في التاثير مثل من اعتق شركا له في عبد جاز وتحناه وكقوله صلى الله عليه وسلم ايما رجل مات او افلس فصاحب المتاع احق بمتاعه فالمراة في معناه وقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فالعبد في معناها وقوله صلى الله عليه وسلم من باع عبدا وله مال فماله للبايع الا ان يشترطه المبتاع فالجارية في معناه وقوله صلى الله عليه وسلم

في موت الحيوان في السمن انه نجس او المايع وبقوله ما حوله الجامد فان العسل وكل جامد في معناه ولا
يكفي ان يقال في ابراده هذا الحكم لا بد له من محل وهو اما المشترك او مميز الاصل عن الفرع والثاني
باطل لان الفرق ملغى فوجب ان يكون محله المشترك ويلزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة حصوله
في الاصل وذلك لانه لا يلزم من وجود المحل وجود الحال فيه ومثاله قول الحنفي وجوب الكفارة
في الافطار له محل وهو اما الفطر بالوقاع بخصوص الوقاع او المفطر لا بخصوص الوقاع والاول
باطل لان خصوص الوقاع ملغى كخصوص القتل بالسيف في وجوب القصاص فتعين الثاني فيجب
الكفارة على من افطر بالاكل فيقول سلمنا ان المفطر بالاكل يصدق عليه انه مفطر لكن لا يلزم
من ثبوت الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر وهذا كما انه اذا صدق هذا الرجل طويل يصدق
الرجل بالضرورة لكون الرجل من هذا الرجل واستلزم حصول المركب حصول المفرد ولا يلزم منه
صدق كل رجل طويل **فايدة** قد اقتصر المصنف على ذكر تنقيح المناط دون تحقيق
المناط وتخريج المناط ونحن لا نطنب فلنا باخلا هذا الشرح عن الكلام فيهما لتحصل التفرقة بينهما
وبين تنقيح المناط فنقول اما تنقيح المناط فقد عرفت انه الاجتهاد في تعيين السبب الذي ناط
الشارع الحكم به واضافه اليه ونصبه علامة عليه بحذف غيره من الاوصاف عن درجة الاعتبار
واما تحقيق المناط فهو ان يتفق على علية وصف بنص او اجماع ويجتهد في وجودها في صورة
النزاع كالاجتهاد في تعيين الامام بعد ما علم من ايجاب نصب الامام وكذا تعيين القضاة
والولاة وكذا في تقدير التعزيرات وتقدير الكفاية في نفقة القريب وايجاب المثل في قيم المتلفات
واروش الجنايات وطلب المثل في جزاء الصيد فان مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية وذلك معلوم
بالنص اما ان الرطل كفاية لهذا الشخص ام لا فيدرك بقول المقومين وهو مبني على الظن والتخمين
ويتنظم هذا الاجتهاد بما يلين احدهما انه لا بد من الكفاية والثاني ان الرطل قدر الكفاية فيلزم
منه انه الواجب اما الاصل الاول فمعلوم بالنص والاجماع واما الثاني فبالظن وكذا القول
يجب في حمار الوحش بقرة لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فنقول المثل واجب والبقرة
مثل فاذن هي الواجب فالاول معلوم بالنص وهو المثلية التي هي مناط الحكم اما تحقق
المثلية في البقرة فمعلوم بنوع من المقايسة والاجتهاد وكذلك من اتلف على انسان فرسا فعليه
ضمان والضمان هو المثل في القيمة اما كون هذه درهم مثلا له في القيمة فيعرف بالاجتهاد ومن
هذا القبيل الاجتهاد في القبلة فانه يجب استقبال جهتها بالنص اما ان هذه هي جهة القبلة
فيعلم بالاجتهاد وعدد تعدد النص وكذا العدالة فان كونها مناط قبول الشهادة معلوم
بالاجماع وتحققها في كل واحد من الشهود مظنون وكلما علم وجوبا وجوازه من جنس
للجملة واما النظر في تعيينه وتقديره فالى العالم وهذا الاخلاف فيه بين الامة وهو نوع اجتهاد
قال والقياس مختلف فيه فكيف يكون هذا قياسا وكيف يكون مختلفا فيه وهو ضرورة
كل شريعة لان التنصيص على عدالة الاشخاص وعددها فان كل شخص محال فمن ينكر القياس
بتكره

بتكره حيث يمكن التعريف للحكم بالنص المحيط بمجاري الحكم واما تخريج المناط فهو الاجتهاد في
استنباط علة الحكم الذي دل النص والاجماع عليه من غير تعرض لبيان علته لا بالصراحة
ولا بالايماء كقوله لا تبيعوا البر بالبر الا مثلا بمثل فانه ليس فيه ما يدل على علة تحريم
الربا بالطعم لكن المجتهد نظر واستنبط العلة بالطرق العقلية من المناسبة وغيرها
فكان المجتهد اخراج العلة من خفا فلذلك سمي تخريج المناط بخلاف تنقيح المناط فانه لم يستخرجه
لكونه مذكورا في النص بل نقح المنصوص واخرج منه ما يصلح للعلية وترك ما لا يصلح قال
الغزالي وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم فيه الخلاف **قال تنبيه**
قيل لا دليل على عدم عليته فهو علة قلنا لا دليل على عليته فليس بعلة مثل لو كان علة لتأتي
القياس المامور به قلنا هو دور هذا نظر يقال بعض الاصوليين انها مفيدة
للعلية وقصد المصنف بهذه الجملة منبهة على فساد هذا الظن احدها انه تعالى لم نقم الدليل
على ان هذا الوصف غير علة فيكون علة لانه اذا انتفى الدليل على عدم عليته ثبت كونه علة
للزوم انتفا المدلول بانتفا الدليل والجواب ان تعارض هذا بمثله ونقول لم نقم الدليل على
عليته فليس بعلة لما ذكرتم والثاني ان يقال هذا الوصف على تقدير عدم عليته لا يتاتى
معه ذلك فوجب ان يكون علة ليتمكن الاتيان معه بالمامور به وهذا ايضاح هذا الطريق
على الوجه الذي ساقه المصنف ولو قال اذا كان علة بدل قوله لو كان لاحسن فان عبارته
هذه توهم ان هذا طريق في نفي العلية لا واثباتها وقد فهم الشراحي شارح الكتاب هذا
ومشى عليه وليس بجيد واجاب المصنف بان هذا دور لان تأتي القياس موقوف على ثبوت
العلة فلو اثبتنا العلة به لتوقف ثبوت العلية عليه ولزم الدور والله اعلم **قال**
الطرف الثاني فيما يبطل العلة وهو ستة الاول النقض وهو ابدا الوصف بدون
الحكم مثل ان تقول من لم يبيت تعرى اول صومه عن النية فلا يصح فينتقض بالتطوع
هذا مبدا القول في الامور المبطلة للعلة وهي ستة النقض وعدم التاثير والكسر
والقلب والقول بالموجب والفرق الاول النقض وهو عبارة عن ابدا الوصف
الذي ادعى المستدل كونه علة في بعض الصور مع تخلف الحكم عنه فيها وربما يعبر عنه معترض
بتخصيص العلة ومثاله قولنا من لم يبيت النية تعرى اول صومه عنها فلا يصح لان الصوم
عبارة عن امساك النهار جميعه مع النية فيجعل العاري عن النية في اول الصوم علة بطلانه فيقول
الخصم ما ذكرت منقوض بصوم التطوع فانه يصح من غير تبييت واعلم ان هذا الفصل خارج
عن حد الحصر فلا نطيل باستقصائها **قال** قيل يقدح وقيل لا مطلقا وقيل في
المنصوصة وقيل حيث مانع وهو المختار قياسا على التخصيص والجامع جمع الدليلين ولان
الظن باق بخلاف ما لم يكن مانعا اقول الكلام في النقض من عظائم المشكلات اصولا وجدلا
ونحن نتوسط في تهذيبه فلا نسهب ولا نوجز بل نأتي بالمقنع فنقول اعلم اولا ان صور النقض

علل لانه لو كان الاصل بعدم علية فتنقيحه

أن صور النقض لمنع او فوات شرط لان العلة اما منصوصة قطعا او ظنا او مستنبطة
وتخلف الحكم اما لمانع او فوات شرط او دونهما فصارت تسعا من ضرب ثلاثة في ثلاثة فالقايل
بان النقض قادح مطلقا قايل به في التسع ومقابله مانع في جميع ذلك ولنذكر صورها الاولى القطعية
المتخلف الحكم عنها لفوات شرط لوجود مانع الثانية القطعية المتخلف الحكم عنها لفوات شرط
الثالثة القطعية المتخلف الحكم عنها لا لمانع ولا لفوات شرط وانما يكون ذلك بنص تعبدي او
اجماع مع عدم ظهور مانع او شرط الرابعة والخامسة والسادسة الظنية كذلك السابعة
والثامنة والتاسعة المستنبطة كذلك وعلى الفقيه طلب تفاصيلها وسنذكر ان شا الله الفصل من اصلها
الكبرى ان شا الله تعالى مذاهب احدها انه يقدح مطلقا وهو اختيار ابي الحسين البصري والامام
والثاني لا يقدح مطلقا وعليه اكثر اصحاب ابي حنيفة ومالك واحمد والثالث
لا يقدح في المنصوصة مطلقا وصورها الست ويقدح في المستنبطة مطلقا وصورها الثلاث
والرابع واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا سوا كانت العلة منصوصة او
مستنبطة فان لم يكن مانع قادح مطلقا والى المذهبين الاخيرين اشار بقوله وقيل في المنصوصة
وقيل حيث مانع وتقديره وقيل لا يقدح في المنصوصة وقيل لا يقدح حيث مانع ولم يصرح بالنفي
لانه معطوف على منفي وحكى القاضي ابو بكر في التلخيص الذي اختصره امام الحرمين من كتاب
التقريب والارشاد مذهبا خامسا عن بعض المعتزلة انه يجوز تخصيص علة الحل والوجوب
ونحوهما مما لا يكون حظرا قال وحملهم على ذلك قولهم لا تصح التوبة عن قبيح مع الاصرار على
قبيح وتصح الاقدام على عبادة مع ترك اخرى وحكى ابن الحاجب مذهبا سادسا انه لا يقدح
في المستنبطة ويقدح في المنصوصة عكس الثالث واختار مذهبا سابعا وهو انه يجوز اي
المستنبطة في صورتين ولا يقدح فيهما وهما ما اذا كان التخلف لمانع وانتفاء شرط ولا يجوز
في صورة واحدة ويقدح فيها وهو ما اذا كان التخلف دونهما واما المنصوصة فاذا كان
النص ظنيا فقدر مانع او فوات شرط جاز ولا يجوز في القطعي في صوره الثلاث اي لا يمكن
وقوعه لان الحكم لو تخلف لتخلف الدليل وهو لا يمكن ان يكون قطعيا لاستحالة تعارض
القطعيين الا ان يكون احدهما ناسخا ولا ظنيا لان الظني لا يعارض القطعي وهذا الذي اختاره
ابن الحاجب نحو ما اختاره الامدي والمنع في النص القطعي اذا لم يكن مانع ولا فوات شرط ظاهر
واما اذا كان مانع او فوات شرط فلا وجه للمنع اذا كان ذلك المانع او الشرط عليه دليل
لانه حينئذ يكون ذلك الدليل مخصصا للنص القطعي اللهم الا ان يقدر دلالة النص على جميع
الافراد قطعية فيصح ما قاله لانه حينئذ لا يمكن التخلف وحاصله انه في النص القطعي لا يمكن
ورود النقض وفي الظني يمكن وقال انه يقدر مانع ولا حاجة الى ذلك فقد يكون تعبديا
بالدليل الدال على التخصيص من غير ظهور معنى فيمكن النقض ولا يكون قادحا وفي
المستنبطة يجوز حيث مانع او فقدان شرط ولا يجوز فيما سواهما فعما سواهما
يكون

يكون قادحا ولا يكون النقض قادحا في شي من المواضع الا في هذا المكان وهو اذا استنبطت
علة وتخلف الحكم عنها لا لمانع ولا لفوات شرط فيستدل حينئذ بالتخلف على فسادها
فينبغي ان يختصر الكلام ويقال النقض يقدح في العلية اذا كانت مستنبطة ولم مانع
ولا فوات شرط ولا يقدح فيما سواه واما امام الحرمين فذهب الى راي ثامن فقال في
المستنبطة ان انقدح من جهة المعنى فرق بينما ورد نقضا وبين ما نصبه المستنبط علة
لانه يتبين بعد انه ذكر الا بتدا بعض العلة واظهر انه علة مستقلة وان لم ينقدح فرق
فان لم يكن الحكم فيها مجمعا عليه او ثابتا بمسلك قاطع سمعي بطلت علته ايضا فانه مناقض
وتارك للوفا بحكم العلة فاذ لم يف بطردها فكيف يلزم الخصم حق طردها في موضع
قصده وان طرد مسلة اجماعية لا فرق بينها وبين محل العلة فهذه مواضع الاباء والاباد
فان كان الحكم الثابت فيها على مناقضة علة المعلل معللا بعلة معنوية جارية فورودها
بنقض العلة من جهة انها منعت العلة من الجريان وعارضتها بنفسه والطرد المسلة قاطعة
للطرد ولا فرق وكان لا يتاتى بتعليل الحكم فيها على المناقضة بعلة فقهية فهذا موضع التوقف
هذا رايه في المستنبطة وحاصله ان النقض قادح فيما اذا انقدح فرق او لم يكن الحكم
في الصورة مجمعا عليه او لم يكن ثابتا بقطعي او كان ثابتا باجماع وفي محل النقض معنى يعارض
العلة التي ذكرها المستدل ويمنعها من الجريان وان لم يكن كذلك فالتوقف واما المنصوصة
فان كان بنص ظاهر فيظهر بما اورده المعترض ان الشارع لم يرد التعليل وان ظهر ذلك
من مقتضى لفظه وتخصيص الظواهر ليس بدعا وان كان نصا لا يحتمل التاويل
فان عمم بصيغة لا يتطرق اليها التخصيص بعض الصور التي يطرد العلة فيها فلا مطمع في
تخصيصها لقيام القطع على العلية وجريانها على الاطراد ونص الشارع لا يصادم وان نص
الشارع على شي وعلى تخصيصه وكونه علة ليس بل معدودة فلا يمتنع ولا معترض عليه في
تنصيصه وتخصيصه ولو نص على نصب علة على وجه لا يقبل اصل النصب تاويلا ولم يجر
في لفظ الشارع بتنصيص على التعميم على وجه لا تاويل ولا على التخصيص بمواقع مخصوصة
فهذا عام ولا يمتنع فيه تخصيص العلة واما حجة الاسلام الغزالي فذهب الى مقالة تاسعة فقال
تخلف الحكم عن العلة يعرض على ثلاثة اوجه الاول ان يعرض في صورة جريان العلة ما يمنع
اطرادها وهو الذي يسمى نقضا وهو قسمان احدهما ما يظهر انه ورد مستثنى عن القياس مع
استثنا القياس فلا يفسد العلة بل يخصصها بما ورا المستثنى ويكون علة في غير محل الاستثنا اذ لا
فرق ان يرد ذلك على علة مقطوعة او مظنونة مثال الاول ايجاب صاع من التمر في لبن المصراة
فان علة ايجاب المثل في المثليات بمثل الاجزا والشرع لما اوجب ذلك لم تنتقض هذه العلة
اذ عليها تعويلنا في الضمانات لكن استثنى هذه الصورة فهذا الاستثنا لا يبين للمجتهد فساد
هذه العلة ولا يسوغ ان يكلف الناظر الاحتراز عنه حتى يقول في علته بماثل الاجزا في غير المصراة

فيقتضي الخطاب المثل لان هذا تكليف قبيح ومثال الثاني مسئلة العرايا كما سياتي ان شاء الله تعالى في كلام

المصنف وثانيهما ما لم يرد مورد الاستثنا فلا يخلو اما ان يرد على المنصوصة او المظنونة فان ورد

على المنصوصة فلا يتصور هذا الا بان ينعطف منه قيد على العلة ويتبين ان ما ذكر لم يكن تمام العلة

مثاله قولنا خارج فينتقض الطهر احدا من قوله الوضو مما خرج ثم بان انه لم يتوضا من الحجامة

فيعلم ان العلة ليس مطلق الوضو مما خرج كونه خارجا بل خارج عن المخرج المعتاد فكان مما ذكر

بعض العلة فان لم يكن كذلك فيجب ما ويل التعليل اذ قد يرد بصيغة التعليل مما لا يراد به التعليل

او يراد به التعليل لكن لا لذلك الحكم المذكور قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين

ثم قال تعالى ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته فيكون

العلة منصوصة ولا يمكن ان يقال انه علة وحقهم خاصة لان هذا بعيد بما في الكلام فاذن

الحكم المعلل بذلك ليس هو التخريب المذكور بل هو لازمه او جزوه الاعم وهو كونه عذابا

ولا شك ان كل من شاقوا الله ورسوله فانه معذب اما بخراب البيت وغيره وهذا وان كان

خلاف الظاهر وتاويلا للنص لكن يتعين المصير اليه رعاية لعدم انتقاض الكلام وان ورد

على العلة المظنونة فانقدح جواب عن محل النقض من طريق الاحالة ان كانت العلة مخيلة او من

طريق التشبيه ان كانت تشبيها فهذا يبين ان ما ذكر لم يكن تمام العلة وانعطف قيد على العلة

من مسئلة النقض به يندفع النقض اما اذا كانت العلة مخيلة ولم ينقدح جواب مناسب وامكن

كون النقض دليلا على فساد العلة وكونه معرفا اختصاص العلة بمجراها لوصف من اوصاف

قبيل الاوصاف التشبيهية تفصلها عن غير مجراها فهذا الاحتراز عنه مهم في الجدل للمناظر لكن

المجتهد الناظر ما داعليه ان يعتقد في هذه العلة الانتقاض والفساد او التخصيص هذا عندي

في محل الاجتهاد ويتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه ومثاله قولنا ان صوم رمضان يفتقر الى

تبييت النية لان النية لا تنعطف على ما مضى وصوم جميع النهار واجب وانه لا يتجزأ فينتقض

هذا بالتطوع فانه لا يصح الا بنية ولا يتجزأ على المذهب الصحيح ولا مبالاة بمذهب من يقول

انه صائم بعض النهار فيحتمل ان ينقدح عند المجتهد فساد هذه العلة بسبب التطوع ويحتمل

ان ينقدح له ان التطوع ورد مستثنى رخصة لتكثير النوافل فان الشرع قد سامح في النفل

بما لا يسامح به في الفرض فالمخيل الذي ذكرناه يستعمل في الفرض ويكون وصف الفرضية فاصلا

بين مجرا العلة وموقفها ويكون ذلك وصفا شبهيا اعتبر واستعمال المخيل وتمييز مجراه

عن موقفه ومن ينكر قياس الشبه جوز الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهي فاكثر

العلل المخيلة خصص الشرع اعتبارها بمواضع لا ينقدح في تعيين المحال معنى مناسب على مذاق

اصل العلة وهذا التردد انما ينقدح في معنى موثر لا يحتاج الى شهادة الاصل فان مقدمات

هذا القياس موثرة بالاتفاق من قولنا ان الصوم واجب وان النية عزم لا ينعطف على الماضي

وان الصوم لا يصح الا بنية فان كانت العلة مناسبة بحيث تفتقر الى اصل تستشهد به فانها

يشهد

يشهد لصحتها ثبوت الحكم في موضع واحد على وفقها فيعارض هذه الشهادة تخلف الحكم عنها في

موضع اخر فان اثبات الحكم على وفق المعنى ان دل على التفات الشرع اليه فقطع الحكم عنه ايضا يدل على

اعراض الشرع عنه وقول القايل لا اسقطه الا في محل اعراض الشرع بالنص باولى من قول

خصمه اعرض عنه الا في محل اعتبار الشرع بالتنصيص على الحكم وعلى الجملة يجوز ان يصرح الشرع

بتخصيص العلة واستثنا صورة عنها ولكن اذا لم يصرح واحتمل نفي الحكم مع وجود العلة

ان يكون لفساد العلة وان يكون التخصيص فان كانت العلة قطعية كان تنزيلها على التخصيص

اولى من التنزيل على نسخ العلة وان كانت مظنونة ولا مستند للظن الا اثبات الحكم على وفقها

في موضع فيعطع هذا الظن باعراض الشرع عن اثباتها في موضع وان كانت مستقلة موثرة كما

ذكرناه في مسئلة النية كان ذلك في محل الاجتهاد والوجه الثاني لانتفا حكم العلة ان يبقى لا لخلل

في نفس العلة لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علة اخرى دافعة كما سياتي في مسئلة في كلام المصنف

في ان علة رق الولد ملك الام ويتخلف في ولد المغرور فهذا لا يرد نقضا لان الحكم هنا كان حاصلا

تقديرا الوجه الثالث ان يكون النقض مايلا عن صوب جريان العلة ويكون تخلف الحكم لا لخلل

في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها او شرطها او اهلها كقولنا السرقة علة القطع وقد

وجد في حق النباش فيقال يبطل بسرقة الصبي وسرقة ما دون النصاب والسرقة من غير حرز او يقول

البيع علة الملك وقد جرى فليثبت الملك في زمن الخيار فيقال باطل ببيع المستولدة والمرهون

والمرهون وامثال ذلك فهذا جنس لا يلتفت المجتهد اليه لان نظره في تحقيق العلة دون شرطها

ومحلها فهو مايل عن صوب نظره اما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه ام يقبل منه العذر بان

هذا منحرف عن مقصد النظر وليس البحث عن المحل والشرط فيه اصلا ان من الجدلين والخطب

فيه يسير والجدل شريعة وضعها اهلها فالمبهم وضعها كيف شاوا ويكلف الاحتراز

لنشر الكلام وذلك بان يقول بيع صدر من اهله وصادف محله وجمع شروط فيفيد الملك

فان سرق نصابا كاملا من حرز لا شبهة له فيه هذا تمام كلام الغزالي رضي الله عنه وهو عندنا

كلام جيد مرضي فلذلك احتملنا طوله واوردناه وفيما ذكرناه من تفاصيل المذاهب شفا للعليل

فلنلتفت الى كلام صاحب الكتاب وقد علمت ان اختياره ان التخلف ان كان لمانع لا يقدح والا قدح

سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة فان قلت كيف يتصور تخلف الحكم لا لوجود مانع

ولا لفوات شرط في محل قد وصف نص الشارع قطعا او ظاهرا على عليته او استنبط ذلك

استنباطا صحيحا قلت هو لعمر الله بعيد الوجود والمجوز لذلك انما مستند جواز

تخصيص العلة منصوصة كانت او مستنبطة والتخصيص لا يكون بغير مخصص وذلك المخصص ان

كان حسب وجد مانع او تفوت شرط لم تكن صورة المسئلة وان كان بدونهما امكن وهو

محتمل على بعد بان يحصل نص على عدم الحكم في محل الوصف فيه موجود وليس فيه معنى يدعى

انه مانع او عدمه شرط وهيهات ان يوجد ذلك واذا عرف هذا فقد اسند المصنف على ما

اختاره بوجهين احدهما ان النقض على التخصيص حيث لا يقدح وجب العام والثاني على ما سبق في مكانه ولجامع الجمع بين الدليلين المتعارضين فيترتب الحكم على العلة فيما عدا صورة
وجود المانع اذ الوصف بالنسبة الى موارده كالعام بالنسبة الى افراده والمانع المعارض
للوصف كالمخصص المعارض للعام وهذا الوجه يختص باحد شقي المدعي وهو ان التخلف
اذا كان لمانع لا يقدح والثاني ان التخلف اذا كان لمانع فظن علية الوصف باق والعمل بالظن
واجب بخلاف ما اذا لم يكن التخلف لمانع فان ظن العلية ينتفي وذلك لان انتفا الحكم اذا لم
يكن لمانع يتعين ان يكون لعدم المقتضي فيكون التخلف لا لمانع قادحا في العلية **قال**
رحمه الله قيل العلة ما يستلزم الحكم وعند انتفا المانع يستلزم قلنا بل ما يغلب ظنه وان
لم يخطر المانع وجودا وعدما ٠٠ هذه حجة من يحتج القايلين بان النقض يقدح مطلقا
وتقريرها ان العلة ما يستلزم الحكم وقيل ان يمنع المانع اي مع وجوده لا يستلزم الحكم ولا يكون
علة وحينئذ يكون التخلف للحكم مع وجود المانع قادحا في العلية واذا كان كذلك كان التخلف
لا لمانع قادحا بطريق اولى والجواب اما لا نسلم كون العلة ما يستلزم الحكم بل هو ما يغلب على
الظن وجود الحكم بمجرد النظر اليه وان لم يخطر وجود المانع او عدمه بالبال وهذا الجواب
يستدعي تحديد العهد بما الكلام في العلة وقد بنى المصنف كلامه على المختار من ان العلة المعرف
وللقايل ان يقول ان قلنا ان العلة موثرة او باعثة فلا ريب في انها تستلزم وان قلنا انها معرفة
فقد نصب امارة فمعرفها الحكم موجب ظن حصوله فصار مستلزما لحصول الظن والعمل
بالظن واجب فهي مستلزمة على الاقوال جميعها وان اختلفت جهة الاستلزام وحكمها
وقال ابو الحسين في المعتمد ان اقوى ما يحتج به هولاء ان تعلق الحكم بالعلة مما يمنع كونها
امارة على الحكم في شي من الفروع سواء ظن كونها جهة المصلحة او لا يظن ذلك لكن ذلك باطل لان
العلة فايدتها كونها توجب العلم او الظن بثبوت الحكم والفرع والاصل لا حاجة اليها
لثبوت الحكم فيه بالنص واذا لم يحصل هذا بطل كونها علة وبيان انه يمنع كونها امارة على
الحكم انا اذا علمنا ان علة حرمة التفاضل في بيع الذهب بالذهب هو كونه موزونا ثم علمنا
اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون علمنا اما ان نعلم ذلك بعلة اخرى
يقاس بها الرصاص على اصل ثبت فيه ذلك الحكم لكونه ابيض مثلا فاما اذا علمنا في شي انه موزون
وشككنا في كونه ابيض مثلا لم نعلم قبح بيعه متفاضلا ما لم نعلم انه ليس بابيض كما لو شككنا في
كونه موزونا فظهر انه لا يعلم بعد التخصيص تحريم بيع شي متفاضلا لكونه موزونا فقط فبطل
ان تكون كونه موزونا وحده علة بل كونه موزونا مع كونه غير ابيض وان علمنا اباحته
بالنص فالكلام فيه كما في القسم الاول واجيب عن هذا الوجه بانا لا نسلم انه مهما انتفى الحكم عن العلة
في بعض الصور المعارض فانا لم نعلم او نظن انتفا ذلك المعارض في غيره من الصور لا يمكننا اثبات
ذلك الحكم فيه لكن لم قلتم انه يلزم منه ان يكون انتفا ذلك الحكم فيه داخلا في ذات العلة بل جاز
ان

ان يكون شرطا واحتج القايلون بان النقض لا يقدح مطلقا باوجه منها ما روي عن ابن مسعود
انه كان يقول هذا حكم معدول به عن سنن القياس وعن ابن عباس رضي الله عنه مثله واشتهر ذلك
فيما بين الصحابة من غير نكير فصار اجماعا واجيب عنه بوجهين احدهما انه لا دلالة لقول ابن مسعود
وابن عباس على ان القياس الذي يثبت الحكم على خلافه حجة فلا اجماع على ذلك لا يكون معدا والثاني
سلمنا انه حجة لكن يمكن حمل ذلك على ما اذا كان تخلف الحكم عنه بطريق الاستثنا وتحمل لفظه
جمعا بين الادلة واعترض صفي الدين الهندي على الاول بعد ان ذكر انه اشكال قوي بان اطلاق القياس
عليه يشعر اشعارا ظاهرا لكونه حجة وتسميته بذلك اعتبارا انما كان قبل ذلك الحكم المعدول به
مجاز على خلاف الاصل والقياس الذي لا يعتد به من المنسوخ والفاسد لا نسلم انه يسمى قياسا
اذ ذلك على الاطلاق والعرف وان سمي به مقيدا ومنها ان العلة الشرعية امارة على الحكم والفرع
فوجودها في موضع من غير حكم لا يخرجها عن كونها امارة اذ ليس من شرط الامارة ان
يصحبها الحكم ولا يتخلف عنها اصلا والا لكان دليلا قاطعا لا امارة ولهذا ان جميع الامارات
الشرعية موجودة قبل ورود الشرع وان لم يكن الاحكام ملازمة لها والغيم الرطب امارة على
وجود المطر يتخلف عنه المطر اونه وخبر الواحد امارة علامة على وجود الحكم وان تخلف عند
وجود القاطع وجوابه انا لا نسلم انا تخلف الحكم عن الامارة لا يقدح وكونها امارة قوله
لو صحبها الحكم في كل الصور لم يكن امارة بل قاطعا قلنا ممنوع وهذا لان القاطع هو الذي لا يجوز
ان ينفك الحكم عنه وان كان يجوز انفكاكه لمانع وما ذكروه من الامثلة نحن نمنع كونه لا يقدح
في غلبة الظن في كونه امارة وانما لا يقدح ذلك اذا غلب على ظنه حصوله ما بلازم انتفا الحكم في
صورة التخلف فاما اذا لم يحصل ذلك فلا نسلم انه لا يقدح ذلك فيه الذي يؤيد ما ذكرنا من
الاحتمال ان الدليل الدال على كون الامارة امارة للحكم انما دل ان اعتبر كونها امارة مخصوصة
وصفة مخصوصة وهذه مخصوصة فلا يكون تخلف الحكم في غير تلك الصور وغير تلك الصفة
والهيئة تخلف الحكم عن الامارة بل عن بعضها لان تلك الخصوصيات معتبرة في ماهية الامارة
حينئذ وان لم نعتبر ذلك بل دل على كونها امارة في ساير الصور كيف حصلت فيمتنع التخلف
والا يلزم الترك بمقتضى دليل الامارة وهو باطل واحتج القايلون بان النقض يقدح في المستنبطة
دون المنصوصة بان دليل العلة المستنبطة اقتران الحكم بها في بعض الصور فكان اقتران الحكم
بالوصف في بعض الصور يدل على العلية فعدم الاقتران في بعض الصور يدل على عدم العلية فتعارضا
وتساقطا بخلاف العلة المنصوصة فان دليل عليتها النص وكان تخلف حكم النص عنه في بعض
الصور كالمعارض لا يوجب ابطال العمل به فيما عداه فكذلك العلة المنصوصة التي في معناه
واجيب عنه بانه ليس دليل علية المستنبطة مجرد الاقتران بل شهادة المناسبة او غيرها من الطرق
المذكورة والتخلف لمانع او فوات شرط لا يدل على عدم العلية لما سبق فلا تعارض في دليل العلة
كما في المنصوصة **قال** والوارد استثناء لا يقدح كمسئلة العرايا لان الاجماع ادلة

ما تقدم في كلام المصنف هو فيما اذا لم تكن صورة النقض واردة على سبيل الاستثناء اما اذا كانت
واردة على سبيل الاستثناء فانه لا يقدح على المختار خلافا لبعض المانعين من جواز تخصيص العلة سوا
كانت العلة معلومة كمسئلة الصاع في المصراة او مظنونة وهي كمسئلة العرايا وهي بيع الرطب على رؤس
النخل بالتمر والعنب في الكرم بالزبيب فانها واردة نقضا على تحريم الربا لان العلة في تحريمه اما الطعم
او الكيل والقوت او المالية وكل منها موجود في العرايا وانما لا تقدح في ذلك في العلة لانه انما يعلم
كونه ورد على سبيل الاستثناء اذا كان النقض لازما على جميع المذاهب كما ذكرنا في مسئلة العرايا
وحينئذ يكون معارضا للاجماع فانه منعقد على ان علة الربا احد الامور الاربعة والاجماع اقوى في
الدلالة منه فيقدم عليه ويعمل بمقتضاه واعلم ان الامام مثل للوارد على سبيل الاستثناء في المظنونة
بمسئلة العرايا وفي المعلومة بضرب الدية على العاقلة فانها لا تنقض علمنا بان من لم يقدم على الجناية لم
تؤاخذ بضمانها وقد سبق الامام بهذا المثال امام الحرمين وغيره واعترض على التمثيل به بانه من
عكس النقض لانه ابد للحكم بدون العلة وذلك لان الجناية سبب لوجوب الضمان وهنا وجب بدون
الجناية وهو اعتراض غير منقدح لان التمثيل بذلك ان يقال الجناية سبب الضمان وقد تخلف الحكم
في القاتل خطأ او عمد خطأ مع وجود العلة وان قرر على الوجه المذكور كان المعين ان يقول عدم الجناية
سبب لعدم الضمان وقد وجد هذا السبب في العاقلة مع تخلف حكم الضمان والمصنف اقتصر على
على التمثيل بمسئلة العرايا لانها واردة نقضا على علة مظنونة فاذا لم يقدح فيها لم تقدح في المعلومة
بطريق الاولى وفي التمثيل بمسئلة العرايا وفيه احرى وهي الاشارة الى ان ما ورد مستثنى جاز ان يكون
معقول المعنى كمسئلة العرايا فانها استثنيت رخصة وتسهيلا على المعسرين ولذلك يختص بها الفقرا
على احد القولين وهذا ما عليه الجمهور اعني ان المستثنى يجوز ان يعقل له معنى وان لا يعقل وادعى امام
الحرمين ان الصورة المستثناة لا تكون معقولة المعنى وان ما يعقل معناه لا يستثنى واورد تحمل
العاقلة ومسئلة المصراة وقال اذا اوردنا اجراءه في تخصيص الغرامة بحمل سببها ومقتضاها
طردناها عند مكثرين بتحمل العاقلة على قطع وبحمله لا تعرض على ما تمهد ماخوذا من المعاد
من المعنى ولو لم يظن انه ينقدح وتحمل العاقلة معنى يصح على السبر ماخوذ من المعاونة فهذا
غير سديد فان ذلك لا يجري فيما يتفق تلفه من الاموال وهو اعم وجودا واغلب وقوعا من
القتل الواقع خطأ او على شبه العمد الاعانة انما تجري في الشريعة اذا كان المعان معسرا وعلى
هذا انتظمت ابواب النفقات والكفارات والقاتل خطأ يحمل عنه وان كان من ايسر اهل زمانه
فليس يشهد لهذه المحملات اعتبار وكذلك اذا طردنا طريقه في ايجاب المثل الى المثليات التي تتشابه
اجزاؤها فلزمنا عليه ايجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من التمر في مقابلة لبن
المصراة لم تحتفل بهذا الالزام ولا تعويل على قول المتكلفين ذرعوا ان اللبن المحتلب في ايام
احتبار الغزارة والبكاء يقع مجهول القدر فراى الشارع فيما يقل ويكثر اثبات مقدر من
جنس در النزاع فان هذا لا حرج له اصلا ويلزم طرد مثله في كل مثلي جهل مقداره وليس
لبن

لبن المصراة مما يعم وينقلب الا بتلا بالحكم به فان امثال هذه المعاني البعيدة انما تلتبس بعض الثبوت
ذات التقديرات وماتدت بعموم البلوى على انها لو كانت كذلك ايضا كانت من المعاني الكلية التي لا تخلص
في مسالك العرض على السبر لعسر حسن التمر كيف يهتدى الى التعليل وانما المطلوب فيما فرضناه
الكلام في الجنس لعدول اليه لا في المقدار فان ما ذكروه من دوام النزاع بعد القطاعه بذكر مقدار
من النقدين وهما اثمان الاشيا اذا عسر تقدير التماثل انتهى وامام الحرمين اجل من ان يصادم كلامه
بكلمات امثالنا ولكنا نقول على جهة الاستشكال دون المناظرة مسئلة العاقلة معقولة المعنى وانفاق
الجاهلية على ذلك قبل ورود الشرع وارسال ذلك لان التعبدي لا يهتدي اليه العقول وانما يتلقى من الشرع
فان قلت وما ذلك المعنى قلت المعاونة على حمل الجناية قولكم ذلك لا يجري فيما يتفق تلفه
من الاموال قلنا اولا هذا نقض والكلام في ان النقض يقدح وثانيا ان الاموال غالبا لا يتلف ما يشق
وانما يكون ذلك في اشياء يسيرة واما اتلاف النفوس فالامر فيها مشق واذا يستحيل في موضع بعظم
العزم فيه لم يلزم اثباته في موضع لا يعظم فيه ولا يشق وايضا فوقوع اتلاف النفوس لا يكون بخلاف
الاموال فلم يلزم من تحمل ما يقع نادرا تحمل ما يغلب وقوعه وايضا فقد كانت العرب يتساكل يتناصل
ابطالها ويحاولون فرسانها وبهم الى ذلك حاجة ويقع القتل الخطأ عند الطراد فرجعت العايدة الى
العاقلة فناسب لو ربع العزم الذي لا يشق عليهم قولكم وهو اعم وجودا واغلب وقوعا من قتل
الخطاء وشبه العمد قلنا العلة ذلك هو السبب في عدم التحمل فيه كما بيناه فان الشي اذا كان وقوعه
نادرا ناسب فيه المعاونة قوله الاعانة انما تكون اذا كان المعان معسرا قلنا الاعانة من حيث
هي مطلوبة محبوبة والصدقة على الاغنيا عندنا جائزة ولكن الاعانة حالة الاعسار اكد وربما
شبه اعانة الاقارب بتحمل الدية عنهم باعانة الاجانب الذين غرموا لاصلاح البين بصرف سهم
من الزكاة اليهم واما مسئلة المصراة فمعقولة المعنى ايضا من جهة ما ذكرناه امام الحرمين
وقوله يلزم طرد مثله في كل مثلي جهل مقداره الى قوله كيف يهتدى الى تعيين جنس التمر قلنا
قد رجع الشرع الى البدل من غير مثل ولا تقويم في اماكن منها الحر يضمن بما به من الابل ومنها
الجنين يضمن بالغرة ويستوى فيه الذكر والانثى ومنها المقدرات الشرعية في الشجاج
كالموضحة مع اختلافها بالصغر والكبر ومنها جزاء الصيد فليس من شرط
الضمان ان يكون بالمثل والقيمة من النقدين ولا من شرط المثل ان يضمن بالمثل والعدول في
الامور التي لا تنضبط الى شي مقدر لا يخفى من محاسن الشريعة قطعا للتشاجر والتخاصم والتمر
كان غالب اقواتهم كما ان الابل غالب اموالهم وقد انتهى ما تخيلناه واوردناه ايراد المستشكل
وعند الانصاف لا يخفى التعسف والتكلف فيما اوردناه ولكنا نظرو سبيلا للبحث يسلكه الفطن
غير ناظرين الى الجزم بصحته وقد تعرض ابن الانباري شارح البرهان لما اوردناه في مسئلة العاقلة
والذي يقوله احمر ان الظاهر الحق في جانب امام الحرمين ولو عقل في العاقلة معنى المعاونة
لعدي الى الجيران ولكان انعاظ الحالي من ابيه وبنيه اولى من نفسه العصبات في تحملها مع

كونهم لا يشبهونها واما لشبهه بتحمل الاقارب الديه باعانه الاجانب للغارمين فان احدهم من لا حرز والغارمون
قد ثبتت في ذمتهم وناسب قصاد ديتهم في ذلك واما العامل خطا او عمد خطا فلم يشغل الشارع ذمته
بشي فلا ريب في ان هذا حكم تعبدي نتلقاه على الراس والعين في ذلك القول في مسلة المصراه ثم لحق
امام الحرمين بتحمل العاقلة الكتابه الفاسده حيث نزلناها منزله الكتابه الصحيحه واذا قلنا في البيع
الفاسد الملك لا يحصل بدون سبب شرعي والفاسد حائد عن سبل الصحه غير واقع الموقع المطلوب
في الشريعه فلا دفع له ومقصود العقد الصحيح لم يكن للخصم نقض ذلك بالكتابه الفاسده لكونها مستثناه
شاذه عن القاعده كتحمل العاقله وراي دو البصاير ان لانه حكموا ما الشاذ على الكل ولكن يتركون
الشاذ على شذوذه ويعدونه كالخارج عن المنهاج وللقائل ان يقول اذا كانت الكتابه مستثناه
والمستثنى عندك تعبدي خارج عن القياس فلم قست الفاسد منها على الصحيح ولا محيص عن هذا
الا ان حصل نص او يعقد اجماع على الحاق الكتابه الفاسده بالصحيحه فيصير مستثناه بذلك
والا فالمجيب ان يقول ومع الاتفاق على الحاق الكتابه الفاسده بالصحيحه فلا الحق فاسد البيع
يلحق بصحيحه فان قلت هذا مستثنى قلت ـــــ ان دليله الذي خرج ثم لحرر عبارة فنقول
لما تشعب طرقه كان الفاسد احد طرقه الدليل عليه العتق وسائر هذا في الفرع ان الملك يحصل باسباب
البيع والهبه والارث والاغتنام والاحتطاب والاحتشاش والالتقاط والمعدن وفي الاصل العتق
يحصل باسباب مباشره وتسببا وباليمين وبالاستيلاد والتدبير والكتابه فلما استوبا
في اتساع الطرق جاز ان يكون الفاسد من طرقه ولا يقال احد الطرقه باسر هذا الكلام ان
الطرق اذا اتسعت في تحصيله فقد دخله نوع من المسامحه والمساهله فجاز ان يكون الفاسد
من طرقه ولا يقال الكتابه حصل العتق فيها بالتعليق دون المعاوضه لانا نقول لو كان كذلك
وجب اشتراط التنصيص على التعليق ولا يجب التنصيص عليه ونقول فان ادى الي فانت
حر وايضا فانه يتطرق فسخ هذه الكتابه ولو كان التعليق هو الذي يحصل به العتق لما قبل الفسخ
كسائر التعاليق وايضا فاكسابه واولاده يتبعه في العتق ولو عتق بالتعليق لم يكن ذلك
وايضا فلو كاتبه على خمر واداه وجب عليه قيمة نفسه ولو عتق بالتعليق لما وجب عليه
قيمة نفسه فما هذا الرجوع بالقيمة الا حكم المعاوضه ومدتنا هينا في الاحتجاج للخصم ولسنا
ممن يغادر هذه الكلمات سالمه عن الابطال وان طال بها الفصل وخرج عن المقصود من الشرح
فنقول قد اجاب اصحابنا عن مباينهم البيع الفاسد على الكتابه الفاسده بطريق ونحن نزيف
منها ما لا نرتضيه حتى لا يبقى الا ما نرتضيه فاحدها قولهم البدل في الكتابه غير مقصود
لتمكن السيد من اخذ اكساب العبد دون الكتابه ولما كان كذلك لم ينظر الى فساده وصحته وهذا
غير مرضي فان العبد قد لا يكون كسوبا ويكاتبه السيد طمعا فيما لعله يصل اليه من سهم الرقاب
وايضا كان ينبغي ان لا يفسد العقد كما اذا تزوجها على صداق فاسد فانه لما كان البدل غير
مقصود في النكاح لم يؤثر فساده فاثره في الكتابه يدل على انه مقصود وبانها

قولهم العتق في الكتابه مضاف الى التعليق فان الكتابه الصحيحه اشتملت على تعليق ومعاوضه
ولا بد فيها من ذكر التعليق فيقول كاتبتك على الف فاذا ديت فانت حر وفي الفاسده لا بد من
التعليق والتعليق لا فساد فيه وعلى هذا تنبني المسايل كلها التي لزمت من احكام المعاوضات
كقبول الفسخ ولزوم القيمه له واستتباع الاكساب والاولاد وهذا الجواب امثل من الاول الا ان
لقائل ان يقول العتق مضاف الى المعاوضه لا الى التعليق ولكم يشترط ان ينص على التعليق قلنا
لا نسلم بل نواه بقوله كاتبتك على كذا صحت الكتابه ايضا وهذا واضح وابلغ منه قول مخرج
من التدبير ان لفظ الكتابه صريح مغن عن التصريح بالتعليق وبنيته ونظيره قول ابي اسحق ان كان
الرجل فقيها صحت الكتابه والا فلا بد من التعليق او بنيته ثم كيف يشترط التنصيص على التعليق
والعتق عند الاداء يحصل لا محاله بعقد المعاوضه وتسليم العوض يقتضي تسليم ما يقابله
ولا يحتاج ان يشترط في العقد ويصير بمثابة البيع اقتضى بنفسه الملك لم يحتج الى ان يقول بعتك
على ان تسلم او تملك واما المسايل فلا منع فيها وانما منع اصحابنا استتباع الكسب
والولد فحسب واما الفسخ فغير ممتنع وقيمه نفسه واجبه وذلك من احكام العوض
دون التعليق وثانيها قول بعضهم الكتابه في الاصل خارجه عن القياس فالحقنا فاسدها بصحيحها
لان ما ثبت على خلاف القياس لا يقاس عليه بخلاف   وهذا غير ما حكم ذلك
فان الحاق فاسدها بصحيحها عين القياس مع انها وان عدل بها عن القياس الا انه بعد ورود
الشرع بها وصفت بالصحه فيقتضي وصف فاسدها بالفساد واذا ثبت فسادها والفاسد
عند الشافعي رضي الله عنه مرادف للباطل وجب الغاوها وان لا يكون لها حكم الا ترى ان
السلم والاجاره ثبتتا على خلاف القياس لورودها على معدوم ثم لما نعت الصحيح منها ونعت
بالصحه لو ذي على الفاسد بالفساد حتى لا يثبت لفاسد كل منهما ما للصحيحه والحق عندنا في
الجواب راي رابع فنقول الكتابه عقد ارفاق لا يقصد بها غير العتق وان يخلص العبد من الرق
فالتفت معنى الفساد ولم ينظر اليه وعمدنا الى العتق الذي هو المقصود ورايناه الشارع متشوفا
الى تحصيله ما امكن ولهذا اكمل مبعضه وجعل بعض الملك كجميعه وبعض اللفظ كجميعه
وبعتق القريب على قريبه وشركه في ابواب الكفارات في اول الدرجات ويضرب صفحا عن الحاب
الصوم على ذي الميسره العظمى وان كان الصوم اشق عليه وما ذلك الا تشوفا الى تحصيل العتق
كيف قدر الامر ولهذا اذا دار الامر الى العتق وعتق بعد هذا الاسقط ولا يرفض في البيع
الفاسد واما ذي الامر الملك بالقبض يجب نقضه عدهم ورفضه واسترجاعه كل ذلك
تغليبا لتحصيل العتق فان قلت فما حال الي ان يتبعه ولده قلت ـــــ وثبوت الكتابه
لولد المكاتبه من زنا او نكاح اجنبي قولان فان قلنا لا يتبع اندفع السوال وان قلنا
بالصحيح وهو انه يتبع فنقول لحل ذا العبد معنى المعاوضه الفاسده ولم نشطر اليها
طلبا لتحصيل العتق فحينا ماهو تابع طلبا لتكميل التكثير ولهذا كان القول الصحيح هو

الاحب الى الشافعي رضي الله عنه وانما وجب للمروه تكسير العنق وقطع به ابو اسحق وقال اذا
اجاره الشافع رحمه الله كان الاخر ساقطا **فرعان** احدهما وجوب الاحتراز عن
النقض مذاهب فالنهاجب والمستنير في دون غيره الثاني ذهب بعض الفقها الى ان مسلة
النقض من القطعيات قال القاضي ليس الامر كذلك عندي بل هي من الاجتهاديات وكل ما مورثها
غلب على ظنه **قال** وجوابه منع العلة لعدم قيد **ش** هذه الجملة معقوده لبيان
دفع النقض وجوابه قال صاحب الكتاب وهو سال باحد امور ثلاثة الاول منع وجود العلة
في محل النقض وفيه بحثان احدهما ان ذلك لا يكون معاندا وضرارا ومكابرة بل يكون بناء على وجود
قيد مناسب او موثر في العلة وهو غير حاصل في صفة النقض ولم يتعرض المصنف للكلام في تقسيم
القيد فنقول لا يخلو اذلك القيد اما ان يكون جليا او خفيا الاول الجلي وله امثله منها ان نقول
في نصرة القول الصحيح هذا الحلي مال معد لاستعمال مباح فلا يجب فيه الزكاة كثياب البذله وعبيد
الخدمه فان نقض المعد لاستعمال محرم او مكروه قد فقد واضح لانه غير معد لاستعمال مباح
ومنها قولنا طهارة عن حدث فيشترط فيها النيه كالتيمم فان نقض بالطهارة عن النجاسة
قلنا ليس لحدث النجاسة ومنها قولنا من لم ينو في رمضان ليلا لم يجزه اول صومه عن النية فلا
يصح فان نقض بالتطوع قلنا العذر ها اول الصوم الواجب لا مطلق الصوم ومنها قولنا
في المتولد من الظبا والغنم حيوان متولد بين ما لا يجب فيه الزكاة بحال وما يجب فيه فلا يجب
كما اذا كانت الامهات ظبا فان نقض المتولد من السايمة والمعلوفة قلنا المعلوفة يجب فيها
الزكاة في بعض الاحوال ومنها ان يقول في نصرة المذهب الصحيح النباش اخذ النصاب تام حفية
من حرز مثله عدوانا فيكون سارقا يجب قطعه فان نقض بما اذا سرق الكفن من قبر في مفازة
حيث لا يجب القطع على اصح الوجهين قلنا ليس ذلك في حرز مثله **والثاني** الخفي فاما ان
يكون معناه واحدا او متعددا اما بطريق المتواطي او المشكك او الاشتراك فهذه اقسام
اربعة اولها ان يكون معناه واحدا وذكر من امثلته قولنا السلم عقد معاوضه فلا
يشترط فيه الاجل كالبيع فان نقض بالكتابة قلنا ليست عقد معاوضة اذ هي بيع مال الانسان
بماله نفسه وذلك لا يجوز بل هي عقد ارفاق ولذلك لا تختل مقصودها لفساد العوض
وفي هذا المثال نظر والحق ان الكتابة معاوضه ضمنت تعليق عتق وقد تعليق عتق
تضمن ضمنت معاوضه معد ولذا عن القياس بل الجواب عن هذا النقض ان نقول الكتابة وردت
مستثناه فلا يرد نقضا لما تقدم ومنها قولنا في قصر الصلاة رخصه شرعت للتخفيف
فلا يختص لاحدهما كالافطار في الصوم فان نقض باكل الميتة حالة الاضطرار حيث يجب على
اصح الوجهين قلنا لا نسلم انه حيث شرع للتخفيف بل للضروره وقيام البنيه وثانيها
ان يتعدد معناه بطريق التواطي ومن امثلته قولنا الصوم عبادة متكرره فتفتقر الى
تعيين النية كالصلاة فان نقض بالحج لانه يتكرر على الاشخاص قلنا المراد من التكرار التكرار
بحسب

بحسب الازمان والاشخاص او بحسب الازمان وما ذكرتم من النقض ليس كذلك بل هو متكرر
بحسب الاشخاص فقط ومنها قولنا يحج عن الميت المستطيع وان لم يوص لانه حق لازم عليه
ويقضى عنه سوا وصى او لم يوص كالدين فان نقض بالصلاة والصوم قلنا بعد تسليم الحكم
وعدم الفرق الاجالي الفرق اللازم للحق اللازم مقول على الحق المالي وعلى غيره بالتواطي
والاول هو المقصود هنا دون الثاني الذي هو المراد من النقض وثالثها ان يتعدد معناه
بطريق التشكيك كقولنا في المتولد بين الظبا والغنم حيوان متولد بين ما لا زكاة فيه وما
فيه زكاة فلا يجب فيه الزكاة قياسا على ما اذا كانت الامهات ظبا فان الخصم وافق في هذه
الحالة فان نقض بالمتولد بين السايمه والمعلوفه من البقر او الغنم قلنا ما لا يجب فيه الزكاة مقول
مقول بالتشكيك على ما لا يجب فيه بحال كالظبا وعلى ما يجب فيه من حيث الجمله كالمعلوفه فانه
يجب فيها الزكاة اذا صارت سايمة وكذا اذا اعلف قدرا يعيش الماشيه بدونه كالايومين مثلا
فانها معلوفه ولا زكاة فيها والحالة هذه على اصح الاوجه وكذا اذا لم يقصد العلف على احد الوجهين
وقد تقدم ذكر هذه المسلة مثالا للقيد الجلي ولكن على غير هذا الوجه فانها مقدره بقولنا لا يجب
الزكاة بحال وقد قال بعض الاصوليين ان النقض يندفع ايضا بتفسير اللفظ غير منتا ول لها
عرفا او شرعا وذكر امام الحرمين في التلخيص الذي اختصره من التقريب والارشاد للقاضي ابي بكر
على هذا المثال ثم قال وهذا الضرب مقبول ولا نظن ان النقض يندفع بالتفسير ولكنه يندفع
بعطف اللفظ لا قيضا عموم اللفظ النع والتفسير ايضاح له وكل تفسير لا ينبي عنه فحمه اللفظ
في اطلاقه فلا معول عليه في دفع النقض مثل ان يقول القايل مطعوم فلا يباع بعضه ببعض
متفاضلا فاذا نقض عليه اعتلاله بالبر مع الشعير فلا يجدبه في دفع النقض ان يقول الاسم
المطعوم يطلق على ما يتحد جنسه وعلى ما يختلف جنسه فاذا خصصه وفسره بجهه من
جهات احتماله وهي ما اذا اتحد الجنس فلا يقبل ذلك منه اذ ظاهر لفظه لا ينبي عن هذا التفسير
وقال القاضي في هذا الفصل وما ذكره حق متقبل وحاصله ان التفسير اذا كان لا ينبي عنه
اللفظ لم يقبل والا قبل ويكون حينيذ راجعا الى هذه الاقسام الى الحرمين في ذكرها ورابعها
ان يتعدد بطريق الاشتراك كقولنا جمع الطلاق في القرء الواحد فلا يكون مبتدعا كما لو
طلقها ثلثا في الحيض فانه جمع الطلاق في الطهر الواحد مع ان الطلاق بدعي وفاقا قلنا المراد
من القرء هنا الطهر **قال** وليس للمعترض الدليل على وجوده لانه نقل ولو قال
ما دللت به على وجوده هنا دل عليه ثمه فهو نقل الى نقض الدليل **ش** البحث الثاني في
ان المستدل اذا منع حصول وجود العلة في صورة النقض فهل للمعترض اقامة الدلالة
عليه فيه مذاهب احدها وبه قال الاكثرون وجزم به الامام والمصنف انه لا يمكن من ذلك
لانه انتقال من مسلة قبل تمامها الى اخرى كان وجود العلة في صورة النقض مسلة غير المسلة
التي رام المستدل عليها الدليل وايضا فانه قلب القاعده فان المعترض يصير مستدلا

فرع اخر علم من المص ... [illegible]

والمستدل معترضا والثاني انه يمكن منه لا فيه تحقيق النقض ولكن فيه من منعه والثالث قاله
الامدي انه ان تعذر ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقا لفايدة
المناظرة وان امكنه القدح بطريق اخر هو افضى الى المقصود فلا وهذا التفصيل عندي داخل
في حاوي التحقيق والرابع يمكن المعترض ما لم يكن حكما شرعيا كذا حكاه ابن الحاجب
وقال قطب الدين الشيرازي ما وجدته في شي من الكتب ولعل تقريره ان يقال يمكن المعترض في الحكم
العقلي لانه لقدح فيه فيحصل فايده ولا يمكن في الحكم الشرعي لان التمكين فيه انتقال من الاعتراض
الى الاستدلال ولا ينفع لانه بعد بيان المعترض وجود العلة في صورة النقض يقول المستدل
يجوز ان يكون تخلف الحكم لوجود مانع او فوات شرط فيجب الحمل عليه جمعا بين الدليلين دليل العلية
ودليل التخلف فلا يبطل العلة العلة بخلاف الحكم العقلي فانه لا يتمشى ذلك فيه قال قطب الدين
ويحتمل ان يكون المراد ما لم يكن الوصف المدعي علة حكما شرعيا فانه ان يكن من اثباته لزم
قلب القاعدة بصيرورة المعترض مستدلا لاثباته الحكم الشرعي بخلاف ما لو لم يكن الوصف
حكما شرعيا فانه لا يلزم ذلك قال وهذا الاحتمال اظهر **قلت** وقد حكى صفي الدين
الهندي هذا المذهب وفرق بين الحكم الشرعي وغيره بان الحكم الشرعي يعسر الكلام فيه جدا
بخلاف غيره فان الامر فيه قريب قوله فلو قال اي لو قال المعترض ما ذكرت من الادلة على وجود
العلة في الفرع فهو بعينه دال على وجود العلة في محل النقض فهو نقل اي انتقال من نقض
العلة الى نقض الدليل اي دليل وجود العلة في الفرع ولم يتعرض المصنف بعد قوله ان هذا
نقل الى انه هل يكون ممنوعا او لا ولكن نقول قوله انه نقل اشارة الى انه لا يكون مسموعا
لانه قدم اولا انه ليس للمعترض الدليل على وجوده لكونه نقلا فاما بعد ذلك الا ان النقل لا يجوز
ويحتمل ان يريد ان مثل هذا النقل يسمع وعلى هذا مشى الشيرازي شارح الكتاب وكلام الامام
ايضا محتمل للامرين وظاهره الاشارة الى انه لا يكون مسموعا فانه قال لا يمكن المعترض من
اقامة الدليل على وجود العلة في صورة النقض لكونه انتقالا الى مسالة اخرى بل لو قال المعترض
ما دللت به على الاخرة قال فيكون انتقالا من السؤال الذي ابتدا به الى غيره هذا كلامه وكانه لما
قال في تلك الصورة انها انتقال من مسالة الى اخرى اراد التنبيه الى غيره لا من مسالة الى اخرى
قال بلفظه بل لذلك ولم يرد ان هذا انتقال مسموع وعلى هذا مشى الشيخ صفي الدين الهندي وقال
تعد منقطعا وبه جزم الامدي يعني فانه لا يكون مسموعا نعم لو قال ذلك ابتداء وقال يلزمك اما
نقض العلة او نقض الدليل الدال على وجودها في الفرع كان مسموعا ويحتاج المستدل الجواب عنه
قال او دعوى الحكم مثل ان نقول السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التاجيل كالبيع
فينتقض بالاجارة قلنا هناك لاستقرار المعقود عليه لا لصحة العقد ولو تقديرا كقولنا
رق الام علة رق الولد وينتقض بولد المغرور فقدرنا والا لم يجب قيمته ش الامر الثاني من الامور
الثلاثة التي ياتي بها دفع النقض ان يمنع المعلل عدم الحكم في صورة النقض ويدعي ثبوتها
فيها

فيها وذلك قد يكون ظاهرا بان يكون الحكم ثابتا فيها جزما على راي المستدل ان كان مجتهدا او راي
امامه ان كان مقلدا ناصرا لمذهبه او على احد قوليه غير المرجوع عنه او غير ذلك ولم يتعرض
المصنف لهذا القسم لكونه كما قال الامام معلوما وقد يكون خفيا وفيه كلام المصنف وذلك قد
يكون تقديرا الاول التحقيقي مثل السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التاجيل كالبيع فان
نقض بالاجارة قلنا الاجل ليس شرطا لصحة عقد الاجارة وانما جاء فيها لتقرير المعقود عليه
وهو الانتفاع بالمعين ومن امثلته ايضا الاجارة عقد معاوضة فلا ينفسخ بالموت كالبيع فان
نقض بالنكاح قلنا بعد تسليم كونه عقد معاوضة هناك لا ينفسخ بالموت لكن انتهى ومنها
قال الصغيرة ثيب فلا يجوز اجبارها كالبالغ فان نقض بالثيب المجنونة حيث يجوز تزويجها
على الوجه المذكور الوجه الصحيح قلنا لا نسلم صحة اجبارها كما لو كانت عاقلة وهو وجه في المذهب
ومنها ان يقول في تحالف المتبايعين بعد هلاك السلعة انه فسخ بيع يصح مع رد العين فصح
مع رد القيمة كما لو اشترى ثوبا بعبد وتقابضا ثم هلك العبد عند مشتريه ثم رد الثوب بالثوب
عيبا فيقول الحنفي هذا ينتقض بالاقالة فانها فسخ بيع يصح مع رد العين ولا يصح مع رد القيمة
فنقول لا نسلم ذلك فان الاقالة عندنا تصح بعد هلاك السلعة ويرجع فيها بالقيمة والثاني
التقديري واليه اشار بقوله ولو تقديرا وهو دافع للنقض على الراي الاظهر لان المقدر كالمحقق
مثاله قولنا رق الام علة لرق الولد فيكون هذا الولد رقيقا فان نقض بولد المغرور بحرية الجارية
حيث كان رق الام موجودا مع انعقاد الولد حرا قلنا رق الولد موجود تقديرا ومقدر
وجوده انه ينعقد رقيقا ثم يعتق على المغرور اذ لا قيمة في الحر ولذلك حكي وجه انه ينعقد
رقيقا ثم يعتق على المغرور وحكاه الرافعي في كتاب العتق وجزم في النكاح بخلافه واعلم ان الاول
اعني التحقيقي دافع للنقض اذا كان الحكم متفقا عليه بين المستدل وخصمه وكذا ان كان
مذهبا للمستدل فقط لانه اذا لم يف بمقتضى علته في الاطراد فلان لا يجب على غيره كان
اولى وان كان مذهبا للخصم فقط كما تقول هذا الوصف لا يطرد على اصل فانه ثابت
في الصورة الفلانية والحكم غير ثابت فيها عندي ولست بالمنقاد اليه لم يتوجه لان خلاف
الخصم في تلك المسالة كخلافه في المسالة المتنازع فيها وهو محجوج بذلك الدليل في المسالتين معا
واما تمكين المعترض من اقامة الدلالة على عدم الحكم ففيه الخلاف السابق في منع وجود
العلة في صورة النقض ومن فروع هذا القسم اعني منع عدم الحكم ما اذا ذكر المعترض صورة
فقال المستدل المنتصر لمذهب امامه لا اعرف في هذه نصا فلا يلزمني النقض فهل يندفع النقض
بذلك ذكر الشيخ ابو اسحق الشيرازي رحمه الله هذا في كتابه الملخص في الجدل ومثله بان يستدل
الحنفي على القارن اذا قتل صيدا انه يلزمه جزاءان لانه ادخل النقص على احرام الحج والعمرة
فلزمه جزاءان كما لو احرم بالحج فقتل صيدا ثم احرم بالعمرة فقتل صيدا فيقال له هذا ينتقض به
اذا احرم المتمتع بالعمرة فخرج صيدا ثم احرم بالحج فخرج حتى مات فانه ادخل النقص على

احرام الحج والعمرة ثم لا يلزمه جزاآن فيقول المخالف لا اعرف نصا وهذه المسئلة ثم قال رايت
القاضي ابا الطيب يقول في مثل هذا اذا اجوز ان يكون مذهبك على ما الزمته وجب ان لا يحتج
بهذا القياس قال وعندي انه لا يلزمه النقض لانه وان احتمل ما قال الا ان القياس يقتضي انه
يلزمه كفارتان فيعمل به ما لم يمنع مانع كالعموم قبل ظهور المخصص **قلت** وحاصل
هذا ان المعلل له ان يلتزم بصورة النقض عند الشيخ وعند القاضي ليس له الالتزام بها مع احتمال
ان لا يكون مذهب امامه وهذا امر يرجع اليه في نفسه ولا خلاف بينهما في انه لا يكفي منه بان
يقول لا اعرف نصا في هذه المسئلة وهذا هو الحق وكيف يكون خلافه والمعترض يبادي
يلزمك اما انتقاض علتك او دعوى ثبوت الحكم احب والا فلست اهلا للمناظرة **قال**
او اظهار المانع ... الامر الثالث مما يجاب به عن النقض ان يظهر المعلل مانعا من ثبوت الحكم
في صورة النقض فيندفع النقض بذلك عند من جعل تخلف الحكم لمانع لا يقدح وفيهم المصنف
كما علمت مثاله يجب القصاص في القتل بالمثقل قياسا على المحدد بجامع القتل العمد العدوان
فان نقض بقتل الوالد ولده فان الوصف فيه مع تخلف الحكم قلنا التخلف لمانع وهو ان الوالد سبب
لوجود الولد فلا يحسن ان يكون الولد سببا لعدمه واذا تخلف لمانع فلا يقدح في العلية ولم
يذكر المصنف ما يدفع به النقض غير هذه الثلاثة وكان ينبغي ان يذكر دفعه بورود صورة
النقض مستثناة فانه دافع ايضا **قال تنبيه** دعوى ثبوت الحكم او نفيه عن صورة
معينة او مبهمة ينتقض بالاثبات والنفي العامين وبالعكس ... هذه الكلمة
منبهة على ما يتجه من النقوض ويستحق الجواب وما ليس كذلك اعلم ان المقصود من ثبوت
الحكم اما اثباته ونفيه معا او احدهما فان كان الاول ولم يتعرض له المصنف وجب ان يكون
الحكم مطردا او منعكسا مع علته كالحد مع المحدود فمتى ثبت عند عدمه او عدم عند وجوده
توجه عليه النقض النقض وان كان الثاني فالمدعي اما ثبوت الحكم او نفيه وكل منهما اما ان يكون
في بعض الصور او جميعها واذا كان في بعض الصور فاما ان يكون في صورة معينة او مبهمة
فهذه اربعة اقسام داخلة وكل من القسمين اعني ثبوت الحكم او نفيه في صورة وثبوته او
نفيه مطلقا الاول دعوى ثبوت الحكم في صورة معينة فينقضه النفي عن جميع الصور
لان السالبة الكلية تناقض الموجبة الجزئية ولا ينقضه النفي عن صورة لان الجزئيتين لا
يتناقضان فالثبوت في صورة لا يناقضه النفي في صورة مثاله قول الحنفي في جريان القصاص
بين المسلم والذمي في حالة العمد محقونا الدم يجري بينهما القصاص كالمسلمين وينقضه
الاب والابن فانهما لا يجري بينهما القصاص بحال ولا ينقضه اذا ادعى عدم جريان القصاص
بينهما حالة الخطأ الثاني دعوى ثبوته في صورة مبهمة وهو كالاول ومثاله قولنا
الصبي حر مسلم مالك النصاب فيجب الزكاة في ماله كالبالغ فان نقض بالحلي وثياب
البذلة لم يتجه لما عرفت الثالث والرابع دعوى نفي الحكم عن صورة معينة او مبهمة
وهو

وهو كما تقدم يناقضه الاثبات العام دون الاثبات في صورة لما عرفت ومثال المعين للنفي ان
يقال هذا النبيذ ليس بنجس قياسا على حل الخمر الزبيب فينقض بان كل نبيذ مسكر وكل
مسكر نجس ومثال المبهم المنفي ان يقال اذا اشتبه عليه نهر غيره بانهار يعسر لا يحل له
الشرب من نهر واحد لا بعينه كما لو اشتبه عليه ظرف ماء غيره بظروف مائه بجامع الاشتباه
فينقض بانه يحل الشرب من النهر الجاري وان كان لغيره فانه لا يجوز المنع من الشرب على اظهر الوجهين
وادعى الشيرازي شارح الكتاب في هذا الاجماع وليس بسديد واذا علمت هذه الاقسام الاربعة
فهي المشار اليها بقوله دعوى ثبوت الحكم الى قوله العامين وتقدير الكلام دعوى ثبوت الحكم
في صورة معينة او مبهمة ينتقض بالنفي العام ودعوى نفيه عن صورة معينة او مبهمة
ينتقض بالاثبات العام ففيه لف ونشر على جعل الاول للثاني والثاني للاول وقوله وبالعكس
اشارة الى القسم الاخير وهو ان يدعي ثبوت الحكم او نفيه عاما وقد قلنا انه يدخل عاما بالصورة
المعينة مثاله قولنا كل شريك فدعواه رد المال على شريكه مقبولة قياسا على الوكيل اذا
ادعى الرد على من وكله وكذا المودع والجامع ان كلا من الشريك والوكيل والمودع امين فينتقض
هذا بالمرتهن حيث لا تقبل دعواه الرد عند العراقيين وهو الاصح وكذلك ينتقض بالمستاجر
ومن امثلته ايضا قولنا يقتل كل رقيق بمثله والمدبر بالمدبر وام الولد بام الولد قياسا على الحر
بالحر بجامع الكفاءة فينتقض بما اذا قتل المبعض مثله مع التساوي في قدر الرق والحرية
حيث لا يجب القصاص على احد الوجهين ولا ينتقض بما اذا قتل الاب الرقيق عند ابنه لان
المستدل يقول تخلف الحكم لمانع وهو ان قصاص العبد لابن القاتل فلو ثبت لادى الى ثبوت
القصاص للولد على الوالد الثاني نقض هذه الدعوى المذكورة بالصورة المبهمة ولا اتحصل
له مثالا الثالث نقض دعوى نفي الحكم عاما بالصورة المعينة كما اذا قال قائل ثمنا اذا قطع
مملوك طرف مملوك اخر مملوكان فلا يجري بينهما القصاص كالصغير فينتقض بجريان
القصاص بينهما في النفس ومن امثلته ايضا ان يقال بيع الخل في الكوارة والحمام في البرج
اذا لم يشاهد غير صحيح قياسا على بيع الغائب بجامع عدم الرؤية للمشتري فينقض بان
العبد الاعمى يصح ان يشتري نفسه من سيده مع ان المبيع غير مرئي للمشتري وبانه لو كان مرئيا
قبل العقد ولم يحتمل التغير صح بيعه وان لم يشاهد في الحال ولو قال المعلل لا يصح السمك في الماء
والطير في الهواء قياسا على بيع الغائب بجامع بيع الغرر كان تعليلا صحيحا وليس للمعترض
نقضه ببيع النحل وهو طائر حيث يصح على احد الوجهين لان المعلل يمنع الغرر والحالة
هذه الرابع نقض هذه الدعوى بالصورة المبهمة ولا يحضرني مثاله والله تعالى اعلم
قال رحمه الله الثاني عدم التاثير بان يبقى الحكم بعده وعدم
العكس بان يثبت الحكم في صورة لعلة اخرى فالاول كما لو قيل مبيع لم ير فلا يصح كالطير
في الهواء والثاني الصبح لا تقصر فلا يقدم اذانها كالمغرب ومنع التقديم ثابت فيما قصر

عدم التأثير وعدم العكس من واد واحد فلذلك جمع بينهما والذي عليه الجدليون
ان عدم التأثير اعم من عدم العكس فانهم قالوا كما نقله امام الحرمين وغيره عدم التأثير ينقسم
الى ما يقع في وصف العلة والى ما يقع في اصلها وجعلوا الواقع في الوصف هو عدم الانعكاس
وسيتضح ان شاء الله ذلك بالمثل وقال امام الحرمين الذي نراه في ان القسمين يتساويان الا صل
واذا عرفت هذا فقد عرف المصنف تبعا للإمام عدم التأثير بان يبقى الحكم بدون ما فرض
علة له وعدم العكس حصول الحكم في صورة بعلة اخرى واعترض على هذا بان قوله يبقى الحكم
بدون ما فرض علة له ان اريد به انه كذلك في المحل الذي ادعى انه علة فيه وهو ظاهر مراده
فهو غير لازم لان عدم التأثير قد يكون بان يبين ثبوت الحكم في غير ذلك المحل بدون ما جعل
علة له وان اراد انه كذلك في غير ذلك المحل فقط ففاسد لانه اذا بين بقاء الحكم في ذلك المحل
بعينه بدون ما جعل علة له كان ذلك عدم التأثير بطريق اولى وان عني به ما هو الاعم من
هذين فباطل لان العكس ايضا كذلك اذ ليس من شرط العكس حصول الحكم في صورة اخرى بل
لو حصل في تلك الصورة بعينها لعلة اخرى كان ذلك عكسا ايضا وهو اعتراض متقدح
اذ كان الامام قد مشى على مراسم الجدليين وعلمك محيط بان القوم ذهبوا اصطلاح
فليسعنا عذرا عليه ما لم يخرج عن قانون معتبر وان لم يف الامام باصطلاحهم كان له ان
يقول المراد من عدم التأثير الاول القسم الاول وقولكم قد يكون بغير ذلك قلنا لا مصطلح لا
نكون ذلك وله ان يقول المراد القسم الثالث قولكم ليس من شرط العكس حصول الحكم
في كل صورة اخرى قلنا بل هو من شرطه في مصطلحنا واذا علمت هذا فقد مثل المصنف لعدم
التأثير بقولنا في الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء والسمك في الماء فان ابيع
عدم الرؤية فيتقدح للمعترض ان يقول عدم الرؤية لا تأثير له في الحكم لبقاء الحكم المذكور بعد
زواله فيما اذا صار المبيع مرئيا لكن غير مقدور على تسليمه وهذا المثال واقع لعدم التأثير
في اصل العلة دون وصفها كما وضح ومثل لعدم العكس بانه لا يجتنب على منع تقديم اذان
الصبح لقولنا الصبح صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم اذانها على وقتها كالمغرب بجامع عدم جواز
القصر فيقول هذا الوصف لا ينعكس لان الحكم الذي هو منع تقديم الاذان على الوقت موجود
فيما قصر من الصلوات بعلة اخرى وهذا المثال واقع لعدم التأثير في الوصف كما ظهر ومن امثلة
الاول ايضا ان يقال على لسان الشافعي في منع نكاح الامة الكتابية امة كافرة فلا تحل للمسلم
نكاحها كالامة المجوسية فيقال لا اثر للفرق في الاصل فان الحرة المجوسية والمحرم مستقل
باثاره منع النكاح والرق مستغنى عنه فقد ذكر عدم التأثير في الاصل ولم يشرح ما في الكتاب وقد
قسم ارباب النظر عدم التأثير اقساما عديدة اولها وثانيها عدم التأثير في الاصل والفرع
والوصف وهما المتقدمان في كلام المصنف والثالث عدم التأثير في الاصل والفرع جميعا فاذا
قلنا بان عدم التأثير في الاصل فقط فقد يتضح كما ستعرفه ان شاء الله كان هذا داخلا بطريق اولى ومثال
هذا

هذا قول من اعتبر العدد في الاستجمار بالاحجار عبادة متعلقة بالاحجار لم يتقدمها معصية
فينبغي ان يعتبر فيها العدد قياسا على رمي الجمار واذا اعتبر العدد وجب ان يكون بثلاثة حجارة
انه لا قائل بالفصل فقوله لم يتقدمها معصية عدم التأثير في الاصل والوصف معا خلاف قولنا
امة كافرة لا تحل للمسلم كالامة المجوسية فان كونها امة لا اثر له في الاصل لكن له تأثير في الفرع فليس
قال مثلا اذا اسقط قولي لم يتقدمها معصية انتقض بالرجم فانه عبادة تتعلق بالاحجار
لا يعتبر فيه العدد فنقول قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي هذا اصعب ما خرج فيه في هذا
الباب قال وعندي ان مثل هذا لا يجوز تعليق الحكم عليه ذكره في الملخص والرابع عدم التأثير
في الفرع دون الاصل وهو قسمان احدهما ان يذكر وصفا في الفرع يتحقق الخلاف فيه بدونه كقولهم
نوى صوم رمضان قبل الزوال فيصح كما لو نوى من الليل فجعل كونه من رمضان لا مدخل له في
تحقق الخلاف اذ يتحقق بدونه فانه لو نوى مطلق الصوم كان فيه الخلاف ايضا وقد اختلف في قبول
هذا القسم ايضا وثانيهما ان يلحق الفرع بالاصل بوصف لا تأثير له على اطلاقه في الفرع وفاقا كقولنا
في اثبات فسخ النكاح بالعيوب الخمسة عيب ينقص الرغبة في المعقود عليه فوجب ثبوت
الفسخ كما في البيع فالوصف المذكور في الحاق لا تأثير له في الفرع على اطلاقه وفاقا وهذا لا يثبت الخيار
في النكاح بكل عيب تشابه ما ذكر وفاقا وقول القاضي الحسين ومن شذ من الاصحاب بدعواه
ثبوت الخيار بكل عيب منفر يكسر سورة التوقان لا يرد على دعوانا الوفاق وهنا نعني
العيوب ما ينقص الرغبة ولا يكون منفرا يكسر سورة التوقان ولا عبرة به على العموم اجماعا
فان اختلف في افراد خاصة والخامس عدم التأثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تأثير
له في الحكم المعلل به كما اذا قيل في مسألة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا في دار الحرب طائفة مشركة
فلا يجب عليهم الضمان باتلاف اموالنا في دار الحرب لا تأثير له في نفي الضمان واثباته فان من اوجب
الضمان اوجبه مطلقا سواء كان في دار الحرب ام في غيرها ومن نفاه نفاه مطلقا والفرق
بين هذا وبين الثالث فرق بين العام والخاص لانه يلزم من ان لا يكون له تأثير في الحكم ان لا يكون
له تأثير في الاصل والفرع من غير عكس وقال الآمدي حاصل هذا القسم يرجع الى عدم التأثير في الوصف
بالنسبة الى الحكم المذكور قال واذا بطل عدم التأثير في الفرع كما هو احد الرابع ورجع حاصل هذا القسم
الى عدم التأثير في الوصف وفي الاصل والآمدي لم يذكر القسم الثالث الذي اوردناه ولعله اهمله لكون
الخامس اعم منه واذا تفهمت ما القيته لك من الشرح وعلمت عود الاقسام كلها الى عدم
التأثير في الاصل وفي الوصف عرفت ان اقتصار صاحب الكتاب على ذكرهما نوع حسن من
الاختصار والله اعلم **قال** والاول يقدح ان منعنا تعليل الواحد بالشخص
بعلتين والثاني حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين وذلك جائز في المنصوصة كالايلاء
واللعان والقتل والردة لا في المستنبطة لان ظن ثبوت الحكم لاحدهما يصرفه عن الاخر وعن المجموع
لعدم تصور عدم التأثير وعدم العكس والكلام هنا في انهما هل يقدحان في العلة وقد تشاجر

الفور في ذلك وبنى المصنف الاول على انه هل يجوز تعليل الحكم الذي هو واحد بالشخص بعلتين
فيقدح عدم ما نعه لانه اذا لم يوجد الوصف المفروض علة مع بقا الحكم والفرض انه ليس ثابتا بعلة اخرى
حصل العلم بان ذلك الوصف ليس علة وبنى الثاني على انه هل يمتنع تعليل الحكم الواحد بالنوع
بعلتين وبناوه ظاهر مما تقدم لان النوع باق فيه ونعلم من هذا ان الحكم الواحد ان بقي شخصه بعد
زوال العلة فهو عدم الانعكاس وان بقي نوعه فهو عدم العكس فامتناع بيع الطير في الهوا في
شخصه بعد زوال الروية كما كان قبلها وامتناع نكاح الامة المجوسية باق بالشخص بعد زوال
الرق كما كان المانع لعدم الاذان فالنا ومنه بعد زوال العلة دهي كون الصلاة لا تقصرانها هو في
الرباعية وما كان ثابتا مع العلة انما هو مع غيرها لكنهما اشتركا في النوعية وهو منع تقديم
الاذان واعلم ان المبني عليه من اعظم ما خاض فيه الاصوليون والمصنف اختصر القول فيه جدا ونحن
ناخذ في شرح ما في الكتاب على الاختصار ثم نعود الى الكلام وذلك على حسب التوسط فنقول
يجوز تعليل الحكم الواحد نوعا المختلف شخصا بعلل مختلفة وفاقا كتعليل اباحة قتل زيد بردته
وعمرو بالقصاص وخالد بالزنا بعد الاحصان وربما اوما بعضهم الى جريان الخلاف فيه
وعلى ذلك مشى صاحب الكتاب حيث جعل عدم العكس مبنيا عليه والاشبه ما ذكرناه وبه
صرح الامدي وصفي الدين الهندي وهذا في العلل الشرعية اما العقلية فظاهر نقل بعضهم الى الخلاف
في تعليل المعلوم الواحد بعلل عقلية يختص بالواحد بالنوع دون الواحد بالشخص فانه يمتنع
بعد علته بلا خلاف واما تعليل الحكم الواحد في شخص واحد بعلل مختلفة نحو تحريم وطي
المعتدة المحرمة الحايض وزاد امام الحرمين الصايمة وهو سهو لان الصوم يستحيل ان يجامع
الحيض شرعا وكذا اباحة قتل الشخص الواحد بردته وقتله الموجب للقصاص هل يجوز بهذه
الامارات المزدحمة اختلفوا فيه على مذاهب احدها المنع من ذلك مطلقا والثاني الجواز
مطلقا واليه ذهب الجماهير والثالث انه يجوز في المنصوصة دون المستنبطة وهو اختيار
الاستاذ ابي بكر بن فورك والغزالي والامام والمصنف قال امام الحرمين والقاضي اليه
صغو ظاهر في كتاب التقريب قلت وظاهر ما في التلخيص مختصر التقريب تجويزه
مطلقا واما ما ذهب اليه الغزالي هنا من التفصيل فمخالف ما ذكره في الفقه فانه قال في كتاب البيع
من الوسيط عند الكلام في زوايد المبيع والحكم الواحد قد يعلل بعلتين والرابع عكسه وذهب
امام الحرمين الى انه خامس ايضا وانه جايز غير واقع قوله وذلك هذا دليل على التفصيل الذي
اختاره وتقريره انه قد وقع تعليل الواحد بالشخص بعلتين منصوصتين فدل على جوازه ودليل
وقوعه اللعان والايلا فانهما علتان مستقلتان في تحريم وطي المراه ولكان يقول الايلا لا يحرم بل الزوج
فلا يصح التمثيل به ولا يمكن ان يبدل الايلا بالظهار لان الظهار وان كان محرما الا انه لا يمكن اجتماعه
مع اللعان اذ اللعان يقطع الزوجية فلا يجتمع علتان على معلول واحد فيتعين التمثيل بالطلاق
الرجعي مع الظهار فانهما علتان في تحريم الوطي وقد يجتمعان في المراه فتكون رجعية ومظاهرا
منها

منها ودليل وقوعه ايضا المرتد الجاني فان كلا من الارتداد والجناية علة مستقلة في اراقة
دمه وكذلك الصوم والعدة والاحرام في تحريم وطي الزوجة ومثل الغزالي بان من لمس ومس
وبال في وقت واحد انتقض طهره ولا يحال على واحد من هذه الاسباب ومن ارضعتها زوجة
اخيك واختك وجمعت لبنهما واسقيها الحلو لم تضع في لحظة واحدة حرمت عليك لانك خالها
وعمها والنكاح فعل واحد والحرمة حكم واحد ولا يمكن ان يقال تعلق الحرمتان وحكمان
حال على الخوولة والعمومة دون العمومة اوبعكسه ولا يمكن ان يقال الحرمتان وحكمان بل
التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة ويستحيل اجتماع المثلين ايضا واذا ثبت في الواحد
بالشخص وضح ثبوته في الواحد بالنوع بطريق اولى واما المنع في المستنبطة فاستدل عليه بان
ظن ثبوت الحكم لاجل احد الامرين مانع من ظن ثبوته لاجل الامر الاخر منفردا ولاجل المجموع
وما لا يحصل الظن بثبوت الحكم لاجله لا يحكم بعليته بالاستنباط والاجتهاد فلا يحكم بعلية
امور متعددة لشي واحد بالاستنباط والاجتهاد وهذا كما اذا تصدق على فقير فقير قريب
فانه يحتمل ان تكون الداعي الى الصدقة مجموع الاوصاف او بعضها او فرد منها والاحتمالات متنافية
لما ذكرناه وهذا التقرير ما في الكتاب وفي الدليل المذكور نظر نذكره من بعد ان شا الله تعالى عودنا
الى الكلام واصل المسلة فنقول اختلفوا في ان العكس هل هو يجب في العلة فقال المعتزلة وبعض
اصحابنا كالامام لا يجب سوا كانت عقلية ام شرعية وادعى القاضي في مختصر التقريب والارشاد
الاتفاق في العقلية على خلاف ذلك فانه قال يشترط في العلة العقلية الاطراد والانعكاس باتفاق
العقلا القايلين بالعلل ايضا وقال قوم انه واجب مطلقا واوجبه قوم في العقلية دون الشرعية
وعليه اكثر اصحابنا وقال الخوزجي يجب ذلك في المستنبطة دون المنصوصة وقال الغزالي لازم ان لم
يكن للحكم الا علة واحدة فالعكس لازم لا لان انتفا العلة يوجب انتفا الحكم بل لان الحكم لا بد له من
علة فاذا اتحدت العلة وانتفت فلو بقي الحكم لكان ثابتا بغير سبب اما حيث تعددت العلة
فلا يلزم انتفا الحكم عند انتفا بعض العلل بل عند انتفا جميعها قال والذي يدل بك على لزوم العكس
عند اتحاد العلة انا اذا قلنا لا يثبت الشفعة للجار لان ثبوتها للشريك معلل بعلة الضرر اللاحق
من المزاحم على المرافق المتحدة من المطبخ والخلا ومطرح التراب ومصعد السطح ونحوه فللمعترض
حسيه ان يقول لا مدخل لهذا والناس فان الشفعة ثابتة في العرصة ايضا وما لا مرافق له
فهو الزام عكس وهو لازم لانه يقول لو كان هذا مناطا للحكم لا انتفى الحكم عند انتفائه فيقول
السبب فيه ضرر مزاحمة الشريك فيما سابد ويبقى فيقول فلم تجري في الحمام وما لا ينقسم كما
هو عندكم قول قديم اووجه فلا بد ان يوا حذنا بالطرد والعكس وهو مواحده صحيحة
الا ان يعلل بضرر مونة القسمة وبال يتمام فيعود العلة بحيث يوجد الحكم بوجودها
ويعدم بعدمها وهذا المكان انا يعنا الفه الى العلة بالمناسبة وسهادة الحكم لها

بورود علة وفقدان وشرط مثل هذه العلة الاتحاد وشرط الاتحاد العكس انتهى قال صفي الدين

الهندي وينبغي ان لا يكون فيما ذكره العز الخلاف ونزاع لاحد ويظهر عند هذا ان هذه المسئلة

فرع مسئلة تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة فلذلك لم يشتغل صاحب الكتاب بالكلام فيها بل تكلم في

تعليل الحكم الواحد بعلل فلنتكلم كلامنا نحن ايضا في ذلك وقد علمت المذاهب فيها وما احتج به

صاحب الكتاب على اختياره وهو مدخول عندنا لانا نقول على استدلاله في المنصوصة لا دلالة

لما ذكرت الا على اجتماع شيئين واكثر على حكم واحد وليس فيه دلالة على ان ذلك الحكم معلل بكل

منها او بواحد منها فليس قال العود واقره على وجه اخر فاقول العلل اذا اجتمعت في التحريم

الواحد كالقتل والردة والزنا فاما ان يقال لا يثبت الحكم فيه اصلا وهو باطل او يثبت باحدة

معينة وهو ايضا باطل للزوم الترجيح من غير مرجح او بواحدة لا بعينها وهو كذلك لان ما

لا تعين له لا وجود له في نفسه وما لا وجود له لا يصلح ان يكون علة او بمجموعها وهو كذلك لانه

حينئذ يكون كل واحدة منها جزء العلة وليس كلامنا فيه فتعين ان تعلل الحكم بكل واحدة

منها جزء العلة لا يقال يمنع لم يمتنع وجود العلل دفعة واحدة ولنقول فيما اذا ثبت الحكم معلل

بالسابق منها وشيء منها من تلك المفاسد المذكورة غير لازم حينئذ لانا نقول منع وجودها

مكابرة اذ نحن على قطع انه لا منافاة بين تلك الامور فيصح اجتماعها ووجودها دفعة واحدة

اذ يمكن صدور الزنا والردة من واحد والعياذ بالله في ساعة واحدة فنقول يا رب الاصابة

بالتقرير على هذا الوجه ولكنا لا نسلم بعد ذلك ان الحكم هناك حكم واحد بل احكام كثيرة فان

الاباحة الحاصلة بالقتل غير الحاصلة بالردة والدليل عليه وجهان الاول ان الرجل اذا عاد الى

الاسلام زالت الاباحة الحاصلة بسبب الردة وبقيت الاباحة الحاصلة بالزنا والثاني ان القتل

المستحق بالقتل يجوز لولي الدم العفو عنه والمستحق بالردة لا يمكن الولي من اسقاطه فدل على تغاير

الحكمين وهذا المنع الذي ذكرناه هو الذي اعتمد عليه امام الحرمين في رد هذه الحجة وهو عندنا

منع صحيح وان كان القاضي في مختصر التقريب والارشاد قال انه هذيان يدل قائله من جحد

الحقائق ونحن نزد ما يرد به وبرتبه بعد ذلك ونرجع كلام زال رد عليه كلام الامام فقال

ولنا الدليل على ان الحكم واحد ان ابطال حياة الشخص الواحد امر واحد فهو اما ان يكون

ممنوعا منه من جهة الشرع بوجه ما فهو الحرمة او لا فهو الحل واذا كانت الحياة

واحدة كانت ازالتها واحدة فكان لا ذنب في تلك الا زالة واحدا قال قلت الفعل الواحد

يجوز كونه حلالا من وجه حراما من اخر وحينئذ يجوز ان يتعدد حكم الحل لتعدد

جهاته فيكون الشخص الواحد مباح الدم من حيث انه مرتد وانه زان وانه قاتل

قلنا حرمة الشيء من وجه وحله من وجه غير معقول لان الحل هو

تمكين الشرع من الفعل ولا يتحقق هذا المعنى الا اذا لم يكن فيه وجه يقتضي المنع

اصلا

اصلا بل ليس من شرط الحرمة ان يكون حراما من جميع جهاته لان الظلم حرام مع ان كونه حادثا

وعرضا وحركة لا تقتضي الحرمة وحينئذ نقول حل الدم على هذا الوجه يستحيل تعدده لان هذا

الاطلاق يستحيل ان يتعدد والعلم بذلك ضروري هذا ما ذكره وقد اعترض النقشواني

على قوله ابطال حياة الشخص الواحد امر واحد بالغ وفيه نظر ثم وبعد التسليم بانك

لم قلت انه يكون طريقا الا التي يجب ان يكون واحدا لان الحكم الذي كلامنا فيه ليس نفس ابطال

حياة الشخص بل الطريق اليه الا ترى ان حياة الشخص الواحد يمكن ابطالها بضرب عنقه

وقد تنصيص وامور لا تعد فانحن فيه لم ادعيت انه ليس كذلك فان اباحة القتل بالردة هو

طريق واحد الى ابطال الحياة وحكمه ان يقتله الامام ما لم يتب وليس له اسقاطه واباحته

بالقصاص ان يمكن الولي من قتله مثل الطريق التي صدرت عنه او بالسيف وله العفو واباحته

بالزنا ان يرجم ولا يتبع اذا هرب ولا يسقط فهذه طرق مختلفة غير انها اشتركت في امر واحد

وذلك لا يوجب اجتماع العلل على حكم واحد وايضا عصمة دم المرء حكم شرعي وهو

مشروط بامور منها الاسلام ويضاده الكفر ومنها العفة ويضادها

الزنا ومنها العدل ويضاده الكفر القتل ظلما ويختل كل واحد منها بواحد من هذه

الافعال فكما قال امام الحرمين لن يعدم الانس بالفقه اسمسا كلا من يعدد ... التعدد في

الموجبات بوجوه ترشد الى التغاير والاختلاف ونظير هذا في الامور العقلية ان حياة

الشخص الواحد مشروطة بشروط منها بقاء الاعضاء الرئيسة على امزجتها المعينة

ومنها اتصال بعضها ببعض وغير ذلك وكل ما يحصل في البدن مبطلا لواحد من هذه

الشروط يصير سببا لابطال الحياة ولا جرم ان تعددت اسباب ابطال الحياة فاذا

فرضنا اجتماع عدة منها لا نقول ان الحال الكثيرة تواردت على معلول واحد واذا

فرضنا دفعة واحدة جز فيه شخص وقده بنصفين من معا ما يقال اجتماع اجتمع

هاهنا العلتان على معلول واحد ولا يتصور ذلك في العلل العقلية التامة المؤثرة فكما

ذكره عذرا في هذه الصورة كان عذرا لنا في دفع ما لا ذكر من الدليل ولسنا بالمعتذرين

عن العلل الجعلية فان العلة العقلية لا حقيقة لها عندنا ومن طلب الاحاطة بذلك فهو

فهو محال على دقيق الكلام في العلة والمعلول ولكن الخبل الامر الى الابهام ثم قال الامام قولكم

الدليل على التغاير انه لو اسلم زال احد الحلين وبقي الاخر قلنا لا نسلم انه يزول احد الحليز

بل يزول كون ذلك الحكم معللا بالردة فان ابل ليس هو نفس الحل بل وصف كونه معللا

بالردة ولقائل ان يقول لو لم يزل ذلك الحل لكان مستمرا ابدا ولزعلته فانه لا اثر

للزايل في المستمر بل التحقيق ان الحل الحال مستمرا بدون علته المضاف الى الردة زال

وبقي حل اخر ثم قال ولي الدم مستقل باسقاط احد الحلين قلنا ممنوع بل هو

متمكن من ازالة احد الاسباب فاذا زال ذلك السبب زال انتساب ذلك الحكم اليه لا الحكم نفسه
واعترض عليه النقشواني ايضا بانا نعلم ان الولي كان متمكنا من ازالة الحل الثابت وهذا
الزوال يستدعي سببا ولا سبب غير عفوه وبانا نقول ان كان الزايل بالعفو هو حل غير حل
القتل فموجب قتل القاتل حلها هو ذلك الشي لان العفو يسقط موجب الجناية فاذا كان
موجب الجناية غير الحل ولا يلزم اجتماع العلل على حكم واحد وهكذا نقول في سائر الصور
المذكوره في اجتماع العدة والحيض في زوجه وصوره الرضاع لزوجة الاخ والاخت
وغيرها وان كل هذه الاحكام مشروطه بشروط مما تقرر ثم انا نقول ما ذكرتم من الصور
التي وضعتم الكلام فيها فيها امر عجاب فان بعضها مستنبطه وبعضها مومى اليها فان علمتم ما
اوردتم انها من الاستنباط واما النصوص لا من النص وانتم لا تجوزون الجمع بينها على المعلول
الواحد اذا فرقتم بين المستنبطه والمنصوصه فكيف يحصل الغرض من هذا وعليهم في هذا
الدليل اعتراضات اخر ضربنا عنها اذ قد اطلنا بعض الاطالة وللامام للحرمين هنا كلمات
لا تكون احلا هذا الشرح منها فلا نطول الفصل عليك بعد كثير فايده قال وقد يظن الظان الفطن
في هذا المقام ان المسول اذا فرض الكلام في طرف من المسله لغرض ايضاح كلام ولصورة الفرض
تعلق بالعله من حيث العموم وليست مقصود الفارض من حيث الخصوص وهي مقصود
الفارض واذا كان كذلك فقد تعلق الحكم في هذا الطرف بعلتين قال وهذا على حسنه غير
صاف عن الغلو والقذر واما اضرب في ذلك امثله توضح الغرض فنقول اذا قدم الغاصب الطعام
المغصوب الى الضيف فاكله الضيف ظانا ان الطعام ملك هذا المقدم المضيف فقرار الضمان
في قول الشافعي على المضيف ومعتمد هذا القول تقدير التغرير وكون الغرور مناطا للضمان وقد
قال ابو حنيفه لو اكره الغاصب انسانا على تناول ذلك الطعام فالقرار على الطاعم وان كان
مجبرا او موجرا كما اذا كان مختارا في التناول فاذا فرض الفارض في صوره الاكراه فليس يجد
لانه انما يصح ان لو كان في الصوره عموم وخصوص والمغرور ليس اعم من الاختيار اذ الاختيار
سابق الاغترار ومن ضروره الاغترار فرض اختيار والمغرور مع اشتماله على اختياره الاغترار
فاما الملجا المجبر المكره فلا يتصور تصوره مغترا وان فرض منه ظن فليس ذلك الاغترار المعني
فالسؤال في هذا النوع ليس معترضا من جهه انه مجانب لمحل السؤال اولا اذ لا عموم وخصوص فيه
والغرض المستحسن هو ما اشتمل على ذلك ثم قال وليس الغرض في هذه المسله واحدا ايضا فانه
اذا ثبت الضمان لا يستقر على المكره فكيف يبنى عليه عدم القرار على المختار الطاعم في مسله التغرير
ولا معتمد في التغرير على المختار الا الاغترار وحاصل هذا انه لا عموم وخصوص في هذه الصوره
وليس للشافعي الزام الحنفي بها لان الضمان اذا ثبت لا يستقر على المكره وهو كلام صحيح لان المذهب
الصحيح المشهور الجديد ان قرار الضمان في مسله التغرير على الاكل دون المضيف والصحيح في
مسله

مسله الاكراه استقرار الضمان على المكره بكسر الراء على خلاف ما قاله فيهما ثم ذكر امام الحرمين
صوره من الفرض المستحسن فقال اذا سال سايل عن نفوذ عتق الراهن فسوى الدليل المعتق الموسر
والمعسر فاذا فرض المسول كلامه في المعسر كان مندرجا تحت سوال السايل واستفيد الفارض
بالفرض في المعسر امرين احدهما دفع اسوله لا تحصر عدده للجواب عنها كسريان العتق الى ملك
الشريك فلا يلزمه اذا فرض كلامه في هذه الصوره لان عتق المعسر غير سار عند الشافعي رحمه الله
واحسنها ان الخصم قد يتمسك في كلامه على ان قيمة العبد في غرض المالية منزل منزله العبد فليس
الراهن المعتق مفوتا على المرتهن غرضه من الاستيثاق فانه اذا اقام قيمة العبد مقامه فههنا
لم يكن معترضا على محل حق المرتهن قال وهذا لا حقيقه له اذ ليس هو مبني على مذهب من ينفذ عتق
الراهن فان عتقه لا ينفذ عند من ينفذه لامكان اقامه القيمه مقام المقوم بل بسبب نفوذه الملك
وصحة العباره فاستفاد الفارض بفرض المسله والمعسر قطع هذا الكلام الواقع فصلا لا اثر
له فان قيل فما قصد المحقق اذا فرض مثل ذلك وتجد الفارض في المعسر ان يقول اسنا مال المعسر
المعتق لو نفذ عتقه حق المرتهن بكماله وتشير الى انه لا يجد ما يقيمه مقام المرهون فيظهر
كلامه من جهة الاستيصال والتسبب الى قطع حق المرتهن من الاستيثاق بالكليه قال وهذه
وقد يحوم به على طالب الغايات المرتهن في غير الرهن واذكر هذا فاي حاجه للتعرض
لقطع الماليه وحسم الطلبه بتاليه القيمه قال ولو سئل لو لم يفطر الفارض انه يقع في المحذور الذي
ذكرناه وهو التعلق بما لا اعتبار به ولا وقع له فان قال قايل ما المانع من ازدحام علتين في هذه
الصوره قطع الماليه بالكليه وقطع حق المرتهن من العين المخصوصه فيعلل امتناع النفوذ بعلة
خاصة وهي قطع الماليه واخرى عامه وهي قطع الحق من عين العبد فان هذا يشمل المعسر والموسر
فمحصول هذا هو الغرض من سياق هذا الكلام وهذا ليس بشي فان المالية ليست من عين حق
المرتهن واما المعسر اختصاص استحقاق واستيفاقه بعين ليستمسك بها اذا عرضت له
موقعات العسر في الدين الذي يقع في الذمه وهو بابه مسبوق بالعين التي يستمسك بها فهذا
غرض الراهن واذا كان الراهن مطالبا بالدين فقد خرج من مقصود الراهن قال ولهذا السر
لا يجوز رهن المدبر لو فرض من الراهن ابلاف المرهون فالشرع يقيم ضمانه فيقيم قيمته
مقامه اذ مثل الشرع اسباب الضمان جبرا بالكل فاقيم بدل فانت فلا يستوي ان يعد قضايا
الشرع في مثال الضرورات من القضايا الموضعه في اسس الاصول انتهى وهو بليغ لا
معترض عليه ومراده ان هذه الصوره اوردها عليه من يقول باجتماع العلتين عن ايراده
بان يقول العله عندك واحده وهي ما ذكرت وان عقد الخصم ان الماليه من عنه فلا مبالاه
بمعتقده ثم قال وهذا ما لا اطرد عندي مسلكي في توزيع العوض على مختلفين في احد شقي العقد
عند مسيس الحاجه في شفعه لو فرض تلف في احد عوضين وقد ارى جماهير الفقهاء فاعتقدوا ان
التوزيع مقصود العقد حتى يشهد عليه في مسله العجوه وهذا زلل وسوء مدرك

فان العقد ما ابتنى على التوزيع وانما هو امر ضروري احوج اليه الشقص انتهى وفي مناظرة ما ذكر
لان قضايا الشرع في محل الضرورة لا تبعد من القضايا الوضعية في تاسيس الاصول ظاهرة على ملكه
كما ذكر ولكن هو مشكل جاد به عن سبيل الاصحاب ومع ذلك هو مدخول ومن وجوه الاعتراض
عليه ما ذكره الرافعي فقال اليس قد ثبت التوزيع المفصل في مسألة الشفعة وهو ما اذا باع شقصا
من عقار وسيفا بالف ولولا انه قضية العقد لكان ضم السيف الى الشقص من الاسباب الدافعة
للشفعة فانها قد تندفع باسباب وعوارض واعترض عليه ايضا حيث قال المعتمد عندي
في التعليل انا نعتبر في المماثلة تحققا واذا باع مدا ودرهما بمدين لم يتحقق المماثلة فيفسد
العقد فان الخصم ان يقول نعتبر تحقق المماثلة فيما اذا انحصر مقابلة شيء منها بجنسه لم
على الاطلاق ان قلنا بالثاني فممنوع وان قلنا بالاول فمسلم ولكنه ليس صورة الا ان هذا اعتراض
ضعيف ولا سيما والغرض الترويضة وهو اذا باع مدا ودرهما بمدين فانه يصح في هذه الصورة
انه باع تمرا بتمر لان التمر الذي مع الدرهم مبيع قطعا ولا مقابل له الا تمر ومتى صدق انه باع
تمرا بتمر وجبت المماثلة بالنص وتحقق المفاصلة فيقدر زائد لم يدل عليه دليل والكلام في هذا
دخيل في الكتاب ولعلنا نأتي ان شاء الله منه في كتابنا الاشباه والنظائر بالعجب العجاب قال
وان اعتق الغارض في الراهن المعسر الفضل لفكه بينه وبين الموسر صائرا الى ان الراهن اذا
كان موسرا ينفذ عتاقه ويلزمه احلال القيمة موضع العبد وان كان معسرا لا ينفذ لعتاقه
لتعذر تغريمه واقصى الاعتاق فيه بعد بنفوذه الى ابطال اختصاص المرتهن باستيفائه
بالكلية وشبه ذلك بتفصيل مذهبه في تسريه عتق الشريك اذا كان موسرا دون ما اذا كان
معسرا فالحاد العلة على هذا المذهب فان صاحبه مشوق الى اعتبار انقطاع علقة الرهن
من عوض الوثيقة بالكلية وليس لبطلان حق المرتهن من عتق الراهن عنده وقع اصلا
ولذلك نفذ عتق الراهن الموسر فلم يسلطه على المسلكين على ان عامة وخاصة وصورة
الفرض ثم قال اذا فرض الشافعي الكلام في مسألة ضمان منافع المغصوب في طرف الاتلاف وطرد
ما يرتضيه في الباب فقد نقصد القطع انه يجمع في هذا الطرف معنيان احدهما الاقدام على
الاتلاف وهو من اقوى اسباب الضمان ولا لك اعتبار القاضي بعين هذا الطرف وتخصيصه
بالكلام المختص وقد اجتمع فيه الاتلاف والتلف تحت يد العادية وهذا اقرب مسلك في
تخييل اجتماع معنيين بحكم واحد ونحن نقول فيه العلة في الضمان الاتلاف في هذه الصورة
فحسب فان التلف الحاصل تحت اليد العادية انما نعني من جهة اعتداء ذي اليد بمنع الحق
مستحقه فصار الضياع الذي يقع سماويا والطارد بمنع المتعدي متشبها بالاتلاف واذا
تحقق الاتلاف فلم يبق لمحل التلف على دوام المنع المشبه بالاتلاف معنى والاتلاف هو المشبه
به واعتقاد اجتماع المشبه والمشبه به في صورة واحدة محال انتهى وهو بليغ لا يخدشه
شيء وهذا ما اوردنا ايراده من كلام امام الحرمين ولنعد الى الكلام على ما استدل به صاحب
الكتاب

الكتاب على اختياره فنقول اما ما استدل به على المنع في المستنبطة فلولا مراعاة الاختصار لما
رددناه لانه ما شي على معتمدنا ولكنا نقول للخصم ان يقول لا نسلم ان ظن ثبوت الحكم لاجل احد
الامرين يمنع ظن ثبوته لاجل الامر الاخر والمجموع وانما يكون ذلك ان لو نافى عليه احدهما الحكم
عليه الاخر وهو اول النزاع فان قلت قد تحصل لنا من اختيارك موافقة الحرمين على عدم وقوع
اجتماع العلل على المعلول الواحد وما دللت عليه بل رد على هذا ان ابطلت الدليل على المنع
في المستنبطة وهو بعض مطلوبك قلت ــــ طال الفصل وما في الشرح يحتمل اكثر
من هذا التطويل ولكنا لم نشتغل بالكلام في تحقيق المذاهب ولعلنا نقرر اختيارنا في مجموع اخر
والله التوفيق قال رحمه الله الثالث الكسر هو عدم تاثير احد الجزئين ونقض
الاخر كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها قيل خصوصية الصلاة ملغى
لان الحج كذلك فبقي كونه عبادة وهو منقوض بصوم الحائض ش اتفق اكثر اهل العلم كما
ذكره الشيخ ابو اسحق والملخص وغيره على صحة الكسر وافساد العلة به وهذا الامام
والمصنف والامدي وابن الحاجب وهو نقض من المعنى والزام من سبيل الفقه وعبر عنه الامدي وابن
الحاجب بالنقض المكسور وجعلا الكسر قسما اخر غيره وهو تعبير حسن وعبر عنه المصنف
بانه عدم تاثير احد جزئي المركب الذي ادعى المستدل عليته ونقض الاخر ومثل له تبعا للامام
بما اذا قيل على لسان الشافعية اثبات صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها
بعد الامن كصلاة الامن فيقول المعترض خصوصية كونها صلاة ملغاة لا اثر لها لان
الحج ايضا كذلك فلم يبق غير كونها عبادة وهو منقوض بصوم الحائض حيث كان
عبادة يجب قضاؤها ولا يجب اداؤها بل يحرم فيكون ذلك قدحا في تمام العلة بعدم التاثير
وفي جزئها بالنقض فنقول واعترض بان العلة اذا كانت مركبة فكل جزء من اجزاء
تكون ملغى بالنسبة الى ذلك الحكم وحينئذ فالكسر غير صحيح لان العلة المجموع ولم يرد النقض عليه
وهو ضعيف لان المعترض ازال الوصف الخاص بالنقض والزم بالوصف العام فصار المستدل
عنده معللا بالوصف العام مع الخصوص لا اثر فوجه النقض عليه بعد ذلك فلم يرد الا على المجموع
هذا شرح ما في الكتاب وتعبيره عن الكسر بانه عدم تاثير احد الجزئين ونقض الاخر تعبير
لم يصرح به الامام وان دل عليه قوله فيكون ذلك قدحا في تمام العلة بعدم التاثير وفي جزئها
بالنقض والامر فيه قريب ومن امثلته ايضا ان يقال على لسان الشافعية في بيع ما لم يره المشتري
مبيع مجهول الصفة عند العاقد فلم يصح كما لو قال بعتك ثوبا فيقول المعترض ينكسر بهذا
اذا نكح امرأة لم يرها فانه يصح نكاحها مع كونها مجهولة الصفة عند العاقد فهذا كسر لانه
نقض من طريق المعنى بدليل ان النكاح في الجهالة كالبيع بدليل ان الجهل بالعين في كل منهما يوجب
الفساد واذا اردت تنزيل هذا المثال على عبارة المصنف قلت ــــ خصوصية كونه مبيعا
ملغى لان المرهون كذلك فبقي كونه عقدا وهو منقوض بالنكاح وليس للمعترض ايراد الوصية

بدل النكاح لانها ليست من معنى البيع في باب الجهالة الا ترى ان شيا من الجهالات لا ينافيها خلاف
النكاح ومنها ان يقال على لسان الشافعية اي ايجاب الكفارة في قتل العمد قتل من يضمن بديته
او قصاص بغير اذن شرعي فيجب كفارته كالخطا فيقول المعترض خصوص كونه يضمن بالدية
او القصاص ملغى لانها تجب على السيد في قتل عبده فيبقى كونه ادميا وهو منقوض بالحربي
والمرتد وقاطع الطريق والزاني المحصن ولو ان المستدل قال قتل معصوم الدية لما توجه
عليه نقض ومنها ان يقال على لسان الشافعية صلاة الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر اقامتها
الى اذن السلطان كالظهر فيقول المعترض خصوص كونها مفروضة ملغى لان التطوع كذلك
فبقي كونها صلاة مطلوبة وهو منقوض بصلاة الاستسقا وانما قلنا مطلوبة ولم تقتصر
على قولنا صلاة لتكون العلة مركبة كما اتى بها المستدل **قال الرابع** القلب
وهو ان يربط خلاف قول المستدل على علته التي ذكرها الحاقا بالاصل الذي جعله مقيسا
عليه وانما قال خلاف قوله ولم يقل نقيض قوله كما فعل الامام لان الحكم الذي يثبته القلب جاز
ان يكون مغايرا لا نقيضا ولكن للعبارة التي ذكرها الامام فايدة سنعرفها ان شا الله تعالى وللقايل
ان يقول هذا ليس بجامع لانه يخرج بقوله على علته القلب في غير القياس والمصنف تبع الامام حيث
قال في قياس ولعله اراد تعريف قلب خاص وهو الواقع في القياس لان الكلام في مبطلات
العلة وليس بمانع لجواز ان يربط المعترض مسلة اخرى غير التي ذكرها المستدل على علته
ويصدق التعريف ويقول ان يربط خلاف قول المستدل في مسلته على علته ويزيد انه على
ذلك الوجه والا لم يكن مانعا لان الصالح الجواز ان يعيد تلك المسلة لكن على غير ذلك الوجه
مثل ان يستدل بنص بطريق الحقيقة والمعترض يستدل عليه في تلك المسلة بطريق التجوز
وان يعرف القلب مطلقا فيقال هو بيان ان ما ذكره المستدل يدل عليه في تلك المسلة
على ذلك الوجه **قال** وهو اما لنفي مذهبه صريحا كقولهم المسح ركن من الوضوء
فلا يكفي اقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه فيقول ركن منه فلا يتقدر بالربع كالوجه
او ضمنا كقولهم بيع الغايب عقد معاوضة فيصح كالنكاح فيقول لا يثبت فيه خيار
الرؤية ومنه قلب المساواة كقولهم المكره مالك مكلف فيقع طلاقه كالمختار فيقول
فيستوي بين اقراره وايقاعه او اثبات مذهب المعترض كقولهم الاعتكاف لبث مخصوص
فلا يكفي بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف
بعرفة اقول قسم القلب الى ثلاثة اقسام الاول ان يكون لنفي مذهب المستدل صريحا وهو
قسمان احدهما وعليه ذكره المصنف ان لا يدل مع النفي على صحة مذهب المعترض
صريحا كقولهم مسح الراس ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه فهذا
نفي لمذهب ان يكون المستدل بالصراحة ولا اثبات فيه لمذهب المعترض بالصراحة
لجواز ان يكون الحق في جانب مالك وهو الاستيعاب كما هو قول المالكي نعم يدل
عليه

عليه بواسطة اتفاق الامامين على احد الحكمين ونفي ما عداهما وثانيهما ان يدل على الامرين معا
كما اذا قيل على لسان الشافعية في البيع الموقوف عقد في حق الغير من غير ولاية ولا
استنابة فلا يصح كما اذا اشترى شيا لغيره بغير اذنه فيقول الخصم عقد في حق الغير
من غير ولاية ولا استنابة فكان صحيحا كما اذا اشترى شيا لغيره بغير اذنه القسم الثاني ان
يكون لنفي مذهب المستدل ضمنا اي لنفي لازم من لوازم مذهب المستدل لانتفا الحكم بانتفا
لازمه كقولهم بيع الغايب صحيح كنكاح الغايبة بجامع ان كل واحد منهما عقد معاوضة فيقول
فلا يثبت خيار الرؤية في بيع الغايب قياسا على النكاح بالجامع المذكور ويلزم من نفي خيار
الرؤية نفي صحة البيع الغايب اذ خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغايب بدليل ان من قال
بصحته قال بثبوت خيار الرؤية فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم فالحكمان اعني الصحة ونفي الخيار
لا تنافي بينهما في الاصل وهو النكاح لاجتماعهما فيه وهما متنافيان في الفرع وهو بيع الغايب
قوله ومنه اي ومن هذا القسم الثاني قلب المساواة وهو ان يكون في الاصل حكمان احدهما
منتف في الفرع بالاتفاق بين الخصمين والاخر متنازع فيه بينهما فاذا اراد ان يثبته في الفرع
بالقياس على الاصل يقول المعترض يجب التسوية بينهما في الفرع بالقياس على الاصل ويلزم
من وجوب التسوية بينهما في الفرع عدم ثبوته فيه كقولهم في طلاق المكره مكلف مالك
للطلاق فيقع طلاقه كالمختار ويلزم من هذا ان لا يقع طلاقه ضمنا لانه اذا ثبت المساواة
بين اقراره وايقاعه واقراره غير معتبر بالاتفاق فيكون ايقاعه ايضا غير معتبر فان قلت
الحاصل في الاصل اعتبارهما معا وفي الفرع عند المعترض عدم اعتبارهما بمقتضى القلب فاين التسوية
بينهما في الحكم وكيف يسمى هذا بقلب المساواة **قلت** القياس على الاصل انما هو
من حيث عدم الاختلاف وهو ثابت فيه لكن عدم اختلاف الاصل في ثبوت الصحة فيهما وفي الفرع
في عدم ثبوت الصحة فيهما وهو غير مناف للاشتراك في اصل الاستوا فظهر التسوية وصحة التسمية
القسم الثالث ان يكون لاثبات مذهب المعترض صريحا كقولهم الاعتكاف مكث في محل مخصوص فلا يكون
بمجرده قربة كالوقوف بعرفة حيث لم يكن فيه بغير الاحرام وغرضهم التعرض لاشتراط الصوم فيه
ولكنهم لم يتمكنوا من التصريح باشتراطه لانه لو صرح بذلك لم يجد اصلا فيقول مكث في محل
مخصوص فلا يشترط في وقوعه قربة صوم كالوقوف بعرفة فهذا القسم يتعرض للعلة تعرضا
كليا ويثبت مذهب المعترض صريحا وهو عدم اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف **قال**
قيل المساواة لا تحتمل فلنا الثابت حصل في الفرع لعرض الا جمعه ٠٠ انكر بعض الناس
امكان القلب على الوجه الذي تقدم تعريفه محتجا بان الحكمين اعني ما يثبته المستدل وما يثبته
القالب ان لم يتنافيا فلا قلب اذ لا امتناع في ان تكون العلة الواحدة مقتضية لحكمين غير
متنافيين ولا تفسد به العلة وهذا لعله فايدة قول الامام في التعريف نقيض الحكم كما سلف

الاشارة اليه وان نافيا استحالة اجتماعهما في صورة واحدة فلم يمكن الرد الى ذلك الاصل
بعينه فلا يكون قلبا اذ لا بد فيه من الرد الى ذلك الاصل والجواب ان الحكمين غير متنافيين لذاتهما
ولا جرم يصح اجتماعهما في الاصل لكن دل دليل منفصل على امتناع اجتماعهما في الفرع وهو اجماع
الخصمين على ان المساقية انما هو احد الحكمين فالساقي يحصل في الفرع بعرض الاجماع والعرض بالعين
المهمله اي بالامر العارض للفرع وهو اجماع الخصمين انما نبهنا عليه لوقوع الغلط فيه وهذا
الكلام كانه جواب فهو ابتدا دليل على القلب والمختار عند جماهير الاصوليين ان القلب حجة فانه قادح
في العلة وان اختلفوا في بعض انواعه وذكر الشيخ ابو علي الطبري من اصحابنا انه من لطيف
ما يستعمله المناظر قال الشيخ ابو اسحق وسمعت القاضي ابا الطيب يقول ان هذا القلب انما ذكره
المتاخرون من اصحابنا حيث استدل ابو حنيفة بقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في مسئلة
الساحة قال وفي هدم البنا ضرر بالغاصب فقال له اصحابنا وفي منع صاحب الساحة من ساحته
اضرار به فقال يجب ان يذكر مثل هذا في القياس لعله مراتبه ما يدل على بطلان مذهب الخصم واثبات
مذهب المعترض وهو الذي عليه المعظم ولا يخفى عليك الترتيب مما تقدم واما قلب التسوية فذهب
القاضي في مختصر التقريب والارشاد وغيره الى بطلانه مع القول باصل القلب **قال**

تنبيه القلب معارضة الا ان علة المعارضة واصلها قد يكون مغايرا لعلة المستدل واصله
القلب والحقيقة معارضة وذلك ان المعارضة تسليم دليل الخصم واقامة دليل اخر على خلافه
وهذا صادق على القلب الا ان الفرق بينهما فرق ما بين العموم والخصوص وذلك ان العلة المذكورة
في المعارضة والاصل المذكور فيها قد يغاير العلة والاصل اللذين اتى بهما المستدل بخلاف
القالب فان علته واصله هما علة المستدل واصله ومن الناس من لم يجعل القلب معارضة بل
مناقضة لبعض مقدمات الدليل فقال لو كان الوصف المذكور علة لما ذكر لم يكن علة لما
ينافيه يعني ما ذكره والشي الواحد لا يعلل به المتنافيان والا لاجتمعا وقال الشيخ ابو اسحق
ان هذا اكثر في ايراد القلب قلت وهذا القول لا ارى لها ولا الذين عدوا القلب من
مفسدات العلة ولا يتوهم والا فالقالب كيف يفسدها مع احتجاجه بها ومنهم من يقول
القلب شاهد زور كما شهد لك يشهد عليك **قال الخامس** القول بالموجب
وهو تسليم قول مع بقاء الخلاف مثاله في النفي ان يقول التفاوت في الوسيلة لا يمنع
القصاص فيقول مسلم ولكن لا يمتنع عدمه ثم لو بينا ان الموجب قائم ولا مانع غيره
لم يكن ما ذكرنا تمام الدليل وفي الثبوت قولهم الخيل يسابق عليها فتجب الزكاة فيها كالابل
فيقول مسلم في زكاة التجارة ثم القول بالموجب هو تسليم مقتضى ما نصبه المستدل دليلا
حكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه وذلك بان يظن المعلل ان ما اتى به مستلزم لمطلوبه من حكم المسئلة
المتنازع فيها مع كونه غير مستلزم فلا ينقطع النزاع بتسليمه وهذا النوع قد دل من قول
الامام

الامام تسليم ما جعله المستدل موجب العلة لكونه لا يتناول غير القياس والقول بالموجب
لا يختص بالقياس وليت المصنف عمل ذلك في القلب الا انا اعتذرنا عنه ثم بما هو عذر للامام
هنا والقول بالموجب من احسن ما يجي به المناظر وقد وقع في الكتاب العزيز في قوله تعالى ليخرجن الاعز
منها الاذل ولله العزة ولرسوله اي فاذا كان الاعز يخرج الاذل فانتم المخرجون بفتح الراء
وهو قادح في الدليل لانه اذا كان تسليم موجب ما ذكره من الدليل لا يرفع الخلاف علمنا
ان ما ذكره ليس بدليل الحكم الذي رام اثباته او نفيه كذا ذكره صفي الدين الهندي وغيره وهو
مقتضى كلام الامدي والمراد بهذا التقرير جعله من مفسدات العلة ولقائل ان يقول هذا
التقرير يخرج لفظ القول بالموجب عن اجرائه على قضيته بل القول الحق ان القول بموجب الدليل
تسليم له وهذا ما اقتضاه كلام الجدليين واليهم المرجع في ذلك وحينئذ لا يحسن عده من مبطلات
العلة ثم القول بالموجب يتاتى لاحد ان يكون في جانب النفي كقولنا في القتل بالمثقل
التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فان الوضيع والشريف
وغير ذلك على السوا في القصاص فيقول الخصم اقول بموجبه لكن لم لا يجوز ان يمنع مانع اخر
غير التفاوت في الوسيلة بان يكون في المثقل وصف من القصاص غير ذلك وفقدان شرط فانه
لا يلزم من عدم مانع معين ذلك عدم ما نفيه ما عداه ثم انا لو ادعينا بعد ذلك انه يلزم من تسليم
ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبيناه بان المقتضي للقصاص قائم في محل النزاع وانه لا مانع فيه غير
التفاوت في الوسيلة بالاصل او بغيره من الادلة لم يكن ما ذكرناه اولا تمام الدليل بل جزءا
منه فيكون ذلك انقطاعا والثاني ان يكون في جانب الثبوت نحو قولهم الخيل يسابق عليها فتجب
فيها الزكاة كالابل فنقول بالموجب اذ تجب فيها زكاة التجارة والنزاع ليس الا في زكاة العين
ودليلكم انما يقتضي وجوب الزكاة في الجملة فلئن قال المعلل ان هذا ليس قولا بالموجب قلنا
العبرة لان كلامنا في زكاة العين والالف واللام التي في الزكاة المذكورة للعهد فينصرف اليه
وحينئذ ليس ما التزمتموه قولا بالموجب قلنا العبرة بدلالة اللفظ لا بالقرينة وتلك
من الفاظ القياس من العلة وغيرها لا تابى ذلك بل يصدق عليه فكان قولا بالموجب كذا اجاب
الهندي ولك ان تقول الحمل على العهد مقدم على الجنس والعموم على ما هو مقرر في موضعه
ومدلول غير مدلولها وانما يصح ما ذكرتم ان لو امكن حمله على غير العهد لان العلة في المثال المذكور
كون الخيل يسابق عليها وليس الوصف المقتضي لزكاة التجارة انما الوصف المقتضي لذلك النما الحاصل
فيها هذا شرح ما في الكتاب وقد علمت به ان المستدل اما ان ينصب دليله على ابطال مذهب
خصمه فيقول الخصم بموجبه وهو الاغلب ورودا في المناظرات كالمثال الاول واما ما ينصبه
على خصوص مذهبه كالمثال الثاني ومن امثلته الفصل ما لو قيل الجاني الملتجي الى الحرم وجد فيه
سبب جواز استيفا القصاص فكان استيفاؤه جائزا فيقول الخصم اقول بموجب هذا الدليل

فان الاستيفا عندي جائز بعد الخروج من الحرم والنزاع ليس الا في الاستيفا في الحرم فان ادعى ان الاستيفا فيه هتك لحرمته ومنها لو قتل في نفره احد الوجهين الملتجي الى المسجد الحرام وجد فيه سبب استيفا القصاص فيسقط الانطاع ويستوفي منه فيقول ناصر الوجه الاصح يستوفي منه بعد الاخراج وهذا تاخير يسير وفيه صيانة للمسجد ومنها لو قال من نصر القول القديم من ضل ماله او غصب او سرق وتعذر انتزاعه او اودعه فجحد او وقع في بحر فلا زكاة فيه والا لوجبا داوه لانه مال يجب زكاته فيجب اداوها فيما شاع سائر الاموال المزكوة فيقول ناصر الجديد اقول بموجبه فانه يجب اداوها اذا وجده والكلام فيما قبله ولا قائل به

قال **السادس** الفرق وهو جعل تعين الاصل علة او الفرع مانعا

والاول لو اثر حيث لم يجز التعليل بعلتين والثاني عند من جعل النقض مع المانع قادحا
ذهب جماهير الفقها الى ان الفرق اقوى الاعتراضات واجدرها بالاعتنا به وقال ابن السمعاني جعل كثير من فقها الفريقين الفرق اقوى سوال وطنوه فقه المسلة قال وبه يتمسك المناظرون من فقها غزنة وكثير من بلاد خراسان وقال وهو عند المحققين ضعف سوال يذكر وهو ضربان الاول ان يجعل المعترض تعين اصل القياس علة للحكم كما لو قال الدال عن الشافعي النية في الوضوء واجبة لانها طهارة عن حدث فوجبت كالتيمم والجامع انهما طهارتان قال الشافعي رضي الله عنه طهارتان فكيف يفترقان فيقول الخصم الفرق ثابت بين الاصل والفرع فان العلة في وجوب النية في التيمم خصوصيته التي لا تعدوه وهي كونه ترابا وقد وقع في كلام بعض الشارحين الخصوصية كونه طهارة ضعيفة وهذا اعرى عن التحقيق فان ضعف الطهارة لا يختص بالتيمم فان وضوء المستحاضة ومن به سلس البول وسلس المذي كذلك ثم ان ضعف الطهارة لا يمنع من وجوب النية اذ لا تجب النية عند من ذكرناه في وضوء عند من يوجبها في مطلق الوضوء وقد بنى المصنف القول في ان هذا الضرب هل يقدح على تعليل الحكم الواحد بعلتين نفيا واثباتا وقد سلك القول البليغ فيه وهو وهذا البنا تابع للجماهير من المتقدمين والمتاخرين ووجه البنا واضح فان السائل اذا عارض علة الاصل التي جعلها المسؤول رابط القياس بعلة اخرى فمن منع التعليل بعلتين راه اعتراضا واقعا يجب الجواب عنه ولا يلزمه تعدد العلة ومن لم يمنع لم ير ذلك قادحا اذ لا امتناع في ابدا معنى اخر واجتماع علتين العدد المشترك والمعنى الخاص وبهذا ضعف ابن السمعاني الفرق وفي تضعيفه بذلك نظر لانا اذا بنينا الامر على مسلك التعليل بعلتين نقول لدانا نضعف الفرق لو جعلنا التعليل بالعلتين جائزا اما ان منعناه فلا وينقدح عندي قبل هذا البنا بنا اخر لم ار من ذكره وهو تفريع المسلة اولا على التعليل بالعلة القاصرة فان قلنا بمنعها فالفرق مردود لان التعين يختص بالمستلم بالمحل الذي هو فيه وهذا هو المقصود ولعل من لم يذكر ذلك لم ير التفريع على منع القاصرة لضعفه

والا

والا فسيق على التعليل بعلتين فان منعناه امتنع والا فيحتمل ان يقال وان وقع التعليل بعلتين لكن لا بد ان يكونا من واد واحد فلا يكون احدهما متعدية والاخرى قاصرة لان المتعدية تقتضي الحاق فرع بالاصل والقاصرة تقتضي الجمود فيتنافيان فيما يقتضيانه ويحتمل ان يقال يجوز اجتماع القاصرة والمتعدية ولا تنافي ويكون مقتضى القاصرة عدم التعدية بها لا بغيرها فيجوز التعدية بغيرها من دون تناف وهذا هو الحق الضرب الثاني ان يجعل تعين الفرع مانعا من ثبوت الحكم الاصلي فيه كقولهم يقاد المسلم بالذمي قياسا على المسلم بجامع القتل العمد المحض العدوان فيقول الفرق ان تعين الفرع وهو الاسلام مانع من وجوب القصاص عليه ولك ان تقول هذا ايضا انما ياتي على القول بالقاصرة وقد وقع في بعض الشروح ان تعين المسلم مانع لشرفه وهو محمول الخاص وهو الاسلام لا مطلق شرفه والا لم يكن تعينا ثم ان صاحب الكتاب بنى على القول في هذا الضرب على ان النقض مع المانع هل يقدح فان قلنا يقدحه كان هذا قادحا لان الوصف الذي علق المستدل الحكم به اذا وجد في الفرع وتخلف الحكم عنه لمانع وهو التعين فقد وجد النقض مع المانع والفرض انه قادح والا لم يقدح وقد انهينا الكلام في المبني عليه غاية الفصل القول عنها هذا شرح ما في الكتاب وادا حد العهد بما تقدم من كلامه في المسلتين اللتين بنا عليهما القول هنا علمت ان الفرق بتعين الاصل انما يقدح عنده في المستنبطة دون المنصوصة وان الفرق بتعين الفرع لا يقدح مطلقا واعلم ان الفرق عند بعض المتقدمين عبارة عن مجموع الضربين المذكورين حتى انه لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا واختلفوا في انه سوال واحد او سوالان لاشتماله على معارضة علة الاصل بعلة ثم على معارضة الفرع بعلة مستقلة في جانب الفرع والحق الذي قال امام الحرمين انه الحق عنده وارتضاه كل منتم الى التحقيق من الفقها والاصوليين ان الفرق صحيح ومقبول وهو ان اشتمل على معنى معارضة الاصل وعلى معارضة الفرع وعلى معارضة علة بعلة مستقلة فليس المقصود منه المعارضة وانما الغرض منه المناقضة للجمع فالكلام في الفرق وان المعارضة جا فيه ضمنا فهو مناقض لجمع ومن رد الفرق لا يرد المعارضة بل خاصية الفرق وذكر امام الحرمين ان من الفروق ما يلحق جمع الجمع بالطرد وان كان لولاه لكان الجمع فقهيا قال وما كان كذلك فهو مقبول مقبول مجمع عليه لا محالة غير معدود من الفروق التي يختلف فيها قال ومراتب هذا القسم ان يبعد الفارق جمع الجامع ويزيد فيه ما يوضح بطلان اثره مثل قول الحنفي في البيع الفاسد معاوضة جرت على تراض فتفيد ملكا كالصحيحة فيقول الفارق المعنى في الاصل انها معاوضة جرى على وفق الشرع فعلق الملك بالشرع بخلاف المعاوضة الفاسدة فيبطل الكلام اذا وفاصله بتحقيقه مبطلا لحاصل كلام المعلل

ولعل الاسلام ليس من التعين بل هو وصف في الفرع لا يوجد في الاصل

والا اي فان قلنا بعدم قدح النقض مع المانع لم يقدح اي الضرب الثاني من الفرق

وما ادعاه مشعرا بالحكم قال ومن خصايصه امكان البوح منه بالعرض لا على سبيل الفرق
بل على سبيل المفاقهة بان يقول السايل لا تعويل على التراضي بل المتبع الشرع والطرق الدالة
على ما تعرفه الفقيه ثم ذكر مثلا يحط عن هذا وبالتباعد ولا يكون الفرق فيه مبطلا بالكلية
والامثلة الجزيية تختلف الحكم فيها باختلاف الاحالة فلا وجه للتطويل بتعداد الامثلة اذ الاحالة
لا تنضبط وقد ابدى امام الحرمين بعد ذلك كلاما جامعا فقال الفرق والجمع اذا ازدحما على فرع واصل
في محل النزاع فالمختار فيه عند اتساع الاحالة فان كان الفرق احيل ابطل الجمع وعكسه وان استويا
امكن ان يقال هما كالعلتين المتناقضتين اذا بنيتا على صيغة التساوي امكن ان يعدم الجمع من جهة
وقوع الفرق بعد مضرما فضله وكل هذا انما اذا كان الفرق لا يحبط فقه الجمع بالكلية فان ذلك
ليس من الفرق المختلف فيه على ما عرفته وقد تحرر بتمام هذا القول في ما يفسد العلة واعلم ان
صاحب الكتاب لم يذكر كيفية دفع الفرق وما قبله من القلب والكسر وعدم التاثير وغير ذلك
من بين المفسدات بذلك لتشعب الاراء وكثرة التطرف فيه ونحن تابعناه على ما فعل فان ذلك
نظر متمحض جدا لا تعلق له بصوب نظر المجتهد وانما هو تابع لشريعة الجدل التي وضعها
اهلها باصطلاحاتهم فان لم يتعلق بها فايدة دينية فينبغي ان تشح على الاوقات ان تضيع
بها وبتفصيلها وان تعلق بها فايدة من ضم نشر الكلام ورد مباحث المناظرين الى محز الخصام
لئلا يذهب كل واحد في كلامه طولا وعرضا وينحرف عن مقصود نظره بالاعراض فتلك
فايدة ليست من اصول الفقه فينبغي ان تفرد بعلم النظر وهو عندنا من اكيس العلوم
واعظمها كالة سد فنون المنطوق والمفهوم ولكن لا ينبغي ان تمزج بالاصول التي مقصدها
تدليل سبل الاجتهاد للمجتهدين لا تعليم طرق الخصام للمناظرين ولهذا حذف الغزالي رحمه الله
هذه الاعتراضات بالاصالة وبالله التوفيق **قال** رحمه الله تعالى

الطرف الثالث

في اقسام العلة علة الحكم اما محله او جزؤه او خارج عنه حقيقي
او عقلي او اضافي او سلبي او شرعي او لغوية متعدية او قاصرة وعلى التقديرات اما بسيطة
او مركبة ؞ هذا الطرف معقود لبيان ما يظن انه من شرايط العلة مع انه ليس كذلك
وذكر قبل الخوض فيه تقسيمات للعلة اعلم ان كل حكم يثبت في محل فعلة ذلك الحكم اما نفس ذلك
المحل او ما يكون جزءا من ماهيته اما العام او الخاص او ما يكون خارجا عنه والخارج اما ان يكون
امرا عقليا او شرعيا او لغويا او عرفيا ولم يذكره المصنف والعقلي اما ان يكون حقيقيا
وهو الذي يعقل باعتبار نفسه او اضافيا وهو الذي يعقل باعتبار غيره والحقيقي والاضافي
ثبوتيان ويقابلهما السلبي فحصل في العقلي ثلاثة اقسام مع الاربعة المذكورة فالاقسام سبعة
الاول التعليل بالمحل مثل الذهب ربوي لكونه ذهبا الثاني بجزء المحل الخاص وهو مع الاول لا
تكون الا في العلة القاصرة لاستحالة وجود خصوصية المحل او جزئه الخاص في غيره الثالث بجزئه
العام كتعليل اباحة البيع بكونه عقد معاوضة فعقد المعاوضة من حيث انها من
الماهية جزء له لا يختص به الثالث بامر خارج عقلي سلبي كتعليل بطلان بيع الابق والضال
بعدم القدرة على التسليم وقد يجمع التعليل بهذه الاقسام الثلاثة مثل قتل العمد بغير حق
فان القتل حقيقي والعمد اضافي وقولنا بغير حق سلبي السادس بامر شرعي كتعليل حرمة
بيع الكلب بنجاسته السابع بامر لغوي كقولنا في النبيذ انه مسمى بالخمر فيحرم كالمعتصر
من العنب هذه الاقسام التي في كلام المصنف والثامن ما اشرنا اليه واهمله التعليل بامر
عرفي كقولنا هذا عيب عرفا فيثبت به الرد ثم العلة تنقسم باعتبار اخر الى متعدية وهي التي
توجد في غير المحل المنصوص او قاصرة وهي التي تختص بذلك المحل وعلى التقديرات كلها اما
ان تكون بسيطة وهي التي لا جزء لها كالاسكار والطعم او مركبة وهي التي لها جزء كالقتل
العمد العدوان **قال** قيل لا يعلل بالمحل لان القابل لا يفعل قلنا لا نسلم ومع هذا
فالعلة المعرف ؞ شرع في مسايل الفصل وهي ست الاول اختلفوا في جواز التعليل بمحل
الحكم او جزئه الخاص والمختار عند المصنف والاكثرين جوازه وقول الامدي المختار التفصيل
وهو امتناع ذلك في المحل دون الجزء ليس مذهبا ثالثا لان مراده الجزء العام بدليل قوله
بعد ذلك واما الجزء فلا يمتنع التعليل به لاحتمال عمومه للاصل والفرع وقال صفي
الدين الهندي الحق ان الخلاف في المسالة مبني على جواز التعليل بالقاصرة فان جوز ذلك
جوز هذا سواء عرف عليته بنص او غيره اذ لا يبعد ان يقول الشارع حرمت
الربا في البر لكونه برا او يعرف مناسبة محل الحكم له لاشتماله على حكمة داعية الى اثبات
ذلك الحكم فيه وهذا صحيح وهو مقتضى كلام الامام وغيره واحتج من منع التعليل
بالمحل بان المحل قابل للحكم فلو كان علة له لكان فاعلا له ايضا لتاثير العلة في المعلول
والمؤثر لا بد ان يفعل فيه ويمتنع كون الشيء قابلا وفاعلا معا لان الواحد لا نسبة
القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب وبينهما تناف واجاب
بانا لا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا الا ترى ان الجسم المتحرك قابل للحركة
وفاعل لها ولو سلم امتناع كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا ولكن ذلك اذا كان الفاعل
بمعنى المؤثر اما اذا كان بمعنى المعرف فلا يمتنع قطعا والى هذا اشار بقوله ومع
هذا فالعلة المعرف **قال** قيل لا يعلل بالحكمة الغير المنضبطة كالمصالح
والمفاسد لانه لا يعلم وجود القدر الحاصل في الاصل والفرع قلنا لو لم يجز لما جاز
بالوصف المشتمل عليها فاذا حصل ظن ان الحكم لمصلحة وجدت في الفرع يحصل الحكم
فيه ؞ المسالة الثانية جوز قوم التعليل بالحكمة واختاره المصنف تبعا للامام
ومنعه اخرون وفصل قوم فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها

جاز التعليل بها والا فلا واختاره الآمدي وصفي الدين الهندي واطبق الكل على جواز التعليل
بالوصف المشتمل عليها ما جاء على ذلك قياس كالقتل والزنا والسرقة وغير ذلك واحتج
المفصل بما اشار اليه في الكتاب من ان الحكم التي لا تنضبط كالمصالح والمفاسد لا نعلم لعدم
انضباطها ان القدر الحاصل منها في الاصل حاصل في الفرع ام لا فلا يمكن التعليل بها لان
القياس فرع ثبوت ما في الاصل من المعنى في الفرع واجاب بانه لو لم يجز التعليل بالحكمة
التي لا تنضبط لم يجز بالوصف المشتمل عليها ايضا واللازم باطل بالاتفاق فبطل الملزوم
وبيان الملازمة ان الوصف بذاته ليس بعلة للحكم بل بواسطة اشتماله على الحكمة فعليه
الوصف بمعنى انه علامة على الحكمة التي هي علة غائية باعثة للفاعل والوصف هو
المعرف فاذا لم تكن تلك الحكمة علة الحكم لم يكن الوصف بواسطته علة واذا بطل
الملزوم فيجوز التعليل بالحكم التي لا تنضبط لانا اذا ظننا حصول تلك الحكم المخصوص
في مورد النص الى الحكم المخصوصة ثم ظننا حصول تلك الحكمة في صورة تولد لا محالة من
ذينك الظنين حصول الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن واجب واذا قام الدليل على جواز
التعليل بالحكم التي لا تنضبط فليكن جائزا فيما ينضبط بطريق اولى وهذا هو السر في
اعراض المصنف عن الكلام مع مانع التعليل بالحكم مطلقا والذي نختاره نحن في هذه المسئلة
التفصيل وقولهم اذا ظننا اسناد الحكم المخصوص الى الحكمة المخصوصة ثم حصول
تلك الحكمة في صورة ظننا حصول الحكم فيها قلنا هذا لا يتاتى الا اذا كانت الحكمة بعينها يمكن
معرفة مقاديرها واما انها اذا لم تنضبط لا يمكن معرفة مقاديرها فيتعذر حصول
الظن بالمقدمتين وقولهم لو لم يجز بالحكمة لم يجز بالوصف المشتمل عليها قلنا العلة الحقيقية
هي الحكمة والحاجة فانها الغائية الباعثة للفاعل كما ذكرتم ولكنها لما كانت في الغالب لا
تنضبط ولا تعدر في ذاتها جعل الوصف علة بمعنى انه يعرف العلة فصلاحية الوصف
للضبط وتعريف العلة التي هي الحكمة هي العلة في جعله علة وهذا قد قررناه مرة من قبل
واذا صح هذا فالحكمة لا تصلح لان يعلل بها ما لم تنضبط الا بواسطة لان الشارع اقامه
حسما لبطالها ولا مبالاة بوجدانها والحالة هذه دون الوصف فانا نعلم بالاستقراء
من محاسن الشريعة رد الناس فيما يضطرب ويختلف باختلاف الصور والاشخاص والازمان
والاحوال الى المضار الواضحة التي يكشف عينها ويجلي عنهسها در المناهج العامة ويحسب
عسوا وبسا المحيح والضلالة الى الحصر القصر والفطر في مظنة الغالبة وهي السفر وان
كانت الحكمة المشقة التي قد يوجد في حق الحاضر وتعدم في حق المسافر **قال**
فيز العدم لا يعلل به لان الاعدام لا تنضبط تتميز وايضا ليس على المجتهد سبرها قلنا لا
نسلم فان عدم اللازم يتميز عن عدم الملزوم وانما سقطت عن المجتهد لعدم

تناهيها

تناهيها ** المسئلة الثالثة ذهب قوم الى انه يجوز التعليل بالعدم ثبوتيا كان الحكم او عدميا
لانه قد يحصل دوران الحكم مع بعض العدميات والدوران يفيد الظن ولان العلة المعرف
وهو غير مناف للعدم فان العدم قد يعرف وجود الحكم الثبوتي فان عدم امتثال العبد
لامر سيده يعرفنا سخطه عليه والحكم العدمي فان عدم العلة يعرف عدم المعلول وكذا
عدم اللازم وعدم الشرط فيصح قيام العلة بالعدم كما بالموجود واختاره الامام
واتباعه ومنهم المصنف ومنع منه قوم اذا كان الحكم ثبوتيا واختاره الآمدي وابن الحاجب
واحتج هؤلاء بوجهين اشار اليهما في الكتاب احدهما ان العلة لا بد ان تتميز عما ليس بعلة سواء
اريد بها المؤثر او المعرف او الداعي والتمييز عبارة عن كون كل واحد من المتميزين مخصوصا
في نفسه بحيث لا يكون بعينه هذا حاصلا لذاك ولا بعين ذاك لهذا وهذا غير معقول
في العدم الصرف لانه نفي محض والثاني ان المجتهد اذا بحث عن علة الحكم لم يجب عليه سبر
الاوصاف العدمية فانها غير متناهية مع انه يجب عليه سبر كل وصف يصلح
العلية وهذا يدل على ان الوصف العدمي لا يصلح للعلية واجاب عن الاول بانا لا نسلم ان
الاعدام لا تتميز وليس كلامنا فيه وعن الثاني بانه انما سقط عن المجتهد سبرها لتعذره
لان العدميات لما كانت غير متناهية تعذر سبرها وقد يجاب بانا لا نسلم انه لا يجب عليه
سبر ما يحتمل المناسبة فيها والدوران او ما يقرب من العلية **قال** قيل انما
يجوز التعليل بالحكم المقارن وهو احد التقادير الثلاثة فيكون مرجوحا قلنا ويجوز بالمتاخر
لانه معرف ** المسئلة الرابعة ذهب الاكثرون الى انه يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم
الشرعي وهو اختيار الامام واتباعه ومنهم المصنف لان الحكم قد يدور مع الاخر وجودا
وعدما ولان العلة هي المعرف ولا بدع في جعل حكم معرفا لاخر بان يقول الشارع مهما
رايتموني اثبت الحكم الفلاني في الصورة الفلانية فاعلموا اني اثبت الحكم الفلاني فيها
ايضا وذهب الاقلون الى امتناع ذلك واحتجوا بان الحكم اذا كان علة لحكم اخر فلا بد
وان يكون مقارنا له لانه ان لم يقارنه فاما ان يكون متقدما عليه فيلزم وجود العلة مع
تخلف المعلول عنها وهو غير جائز ولو سلم جوازه فلا ريب انه خلاف الاصل فلا يجوز
اثبات العلة بهذه الصفة الا عند قيام الدليل عليه ويكون متاخرا عنه والمتاخر لا يكون علة
للمتقدم فثبت انه لا بد له في كونه علة من المقارنة وعلى هذا فلا يكون الحكم علة الا على
تقدير واحد من ثلاثة وهو احتمال المقارنة والاحتمالان اغلب من واحد والتعليل
به لا يصح على تقديرهما فكان عدم التعليل به راجحا على التعليل به لانه ثابت على احتمالين من
ثلاثة والعبرة بالراجح دون المرجوح واجاب بانا لا نسلم انه يمتنع كونه علة على تقدير
تاخره فان العلة هي المعرف ويجوز ان يكون المتاخر معرفا للمتقدم كالعالم للصانع وحدث

بل قدح ما ذكرتم وكون التعليل به ثابتا على احتمال من ثلاثه فيكون راجحا وقد ذهب الآمدي
في المسئله الى تفصيل مبني على ما لا نوافقه عليه فلذلك لم نورده **قال** قالت الحنفيه
لا يعلل بالقاصره لعدم الفايده قلنا معرفه كونه على وجه المصلحه فايده قلنا ان المتعديه توقف
على العليه فلو توقفت هي عليها لزم الدور **ش** المسئله الخامسه اطبق الناس كافه على صحه العله
القاصره وهي المقصوره على محل النص المنحصره فيه التي لا تتعداه اذا كانت منصوصه او مجمعا
عليها كما نقله جماعه ومنهم القاضي ابو بكر في التقريب والارشاد فيما اذا كانت منصوصه وجعلوا
محل الخلاف في المستنبطه والذي ذهب اليه الاكثرون منهم الشافعي والاصحاب ومالك واحمد
والقاضيان ابو بكر وعبد الجبار وابو الحسين وعليه المتاخرون كالامام واتباعه ومنهم المصنف
انها صحيحه معول عليها وذهب ابو حنيفه واصحابه وابو عبد الله البصري والكرخي الى فسادها
وحكاه الشيخ محيي الدين النواوي رحمه الله في شرح المهذب وجها لاصحابنا وكذلك الشيخ ابو اسحق في شرح
اللمع ونقل القاضي عبد الوهاب في الملخص وحكى مذهبا ثالثا انها لا تصح على الاطلاق سواء كانت
منصوصه ام مستنبطه وقال هو قول اكثر فقها العراق وهذا ايضا دم ما نقلناه من وقوع
الاتفاق في المنصوصه ولم ار هذا القول في شي مما وقفت عليه من كتب الاصول سوى هذا
واحتجت الحنفيه الى امتناع التعليل بها كما اشار اليه المصنف من انه لا فايده فيها لان الفايده
من العله التوسل بها الى معرفه الحكم وهذه الفايده مفقوده هنا لان الحكم في الاصل معلوم
بالنص ولا يمكن التوسل بها الى معرفه الحكم في غيره لان ذلك انما يمكن اذا وجد ذلك الوصف
في غير الاصل والغرض خلافه لانها قاصره واجاب بان لها فايده وهي معرفه ان الحكم الشرعي
مطابق لوجه الحكمه والمصلحه وهذه فايده معتبره لان النفوس الى قبول الاحكام المطابقه
للحكم والمصالح اميل وعن قبول الحكم المحض والتعبد الصرف ابعد وقد ذكر لها فوايد اخرى منها
انه اذا ثبت كون القاصره عله للحكم في محل فلو وجد فيه وصف اخر مناسب متعد تمتنع
تعديه الحكم به لعدم صحه القاصره ما لم يدل دليل على استقلاله بالعليه بخلاف ما لو لم يثبت
كون القاصره عله للحكم له فانه حينئذ كان يعدى الحكم بالوصف المناسب المتعدي من غير
افتقار الى ذلك دليل على استقلاله وحاصله انها تفيد منع حمل الفرع على الاصل حيث ان تعديها
تفيد وجوب الحمل ومنها انا باطلاعنا على عله الحكم نزداد علما بما كنا غافلين عنه والعلم
بالشي اعظم فايده حيث ان الجهل اخسر خسران وافحشه ومنها ان العلما اذا طابقت النص
زادته قوه وتعاضدا وكذلك سبيل كل دليلين اجتمعا في مسله واحده فايدتها
فايده اجتماع دليلين ذكره القاضي في التقريب والارشاد واختاره امام الحرمين ومنها
ما نبه عليه والدي ايده الله تعالى من ان المكلف يقصد الفعل لاجلها فيزداد اجره كما
قررناه في الكلام على العله بحد العهديه وذكر الشيخ ابو اسحق الشيرازي من فوايدها
انه
انه اذا حدث هناك فرع فيعلق على العله ويلحق بالمنصوص عليه وهذا فيه نظر اذ المسئله مفروضه
في القاصره ومتى حدث فرع يشاركها في المعنى خرجت عن ان تكون قاصره وقد ذكر امام
الحرمين ذلك فقال قال من يصحح القاصره فايده تعليل تحريم التفاضل في النقدين تحريم
التفاضل في الفلوس اذا ضربت نقودا فان النقديه الشرعيه مختصه بالمطبوعات من
التبرين والفلوس في حكم العروض وان غلب استعمالها ثم ان صح هذا المذهب قيل لصاحبه
ان كانت الفلوس داخله تحت اسم الدراهم والنص متناولها فالطلب بها الفايده قايمة
وان لم يتناولها النص فالعله اذن متعديه لا قاصره قوله ولنا اي دليلنا على صحه القاصره
ان صحه تعديه العله الفرع فرع صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحه
تعديتها الى الفرع لزم الدور واذا لم يتوقف صحتها في نفسها على صحه التعديه صحت
وان لم تتعد وهو المطلوب واعترض الآمدي على هذا الدليل بوجهين احدهما انه ان اريد بالتعدي
الموقوفه على صحه العله ثبوت الحكم بها في الفرع فهو مسلم ولكن لا نسلم ان التعديه بهذا
الاعتبار شرط في صحه العله وان اريد بهذه التعديه وجودها في الفرع لا غير فهو غير مفض
الى الدور فان صحه العله وان كان مشروطا بوجودها في غير محل النص فوجودها في غير
ذلك غير متوقف على صحتها في نفسها فلا دور وسلمنا لزوم الدور لكن دور معيه
او غيره والثاني ممنوع والاول مسلم وهو صحيح كما في المتلازمين والمتضايفين فان قلت ليس دور
معيه بدليل ان صحه تعديتها الى الفرع فرع صحتها في نفسها لانه يصح دخول ما يقتضي التراخي
عليه اذ يصح ان يقال صحت العله في نفسها ثم عديت او عديت بعد ان صحت او فعديت ولو
كانا معا لما صح بهذا القول اذ لا يجوز ادخال كلمة تقتضي التاخر بين المتضايفين والمتلازمين فلا
يجوز ان يقال حصلت الابوه ثم البنوه او حصل العلوم السفل وبالعكس قلت دخول ثم
هنا انما هو لحصول الترتيب في التعديه التي هي فعل المعدي ولا نسلم جواز دخول ما يقتضي
التاخر في التعديه التي اريد بها وجود الوصف في صوره فلا يقال صحت العله وكذا فعديت
او ثم عديت بمعنى وجدت وانما يصح بمعنى الاثبات **فائدتان** احدهما قال امام
الحرمين ان كان كلام الشارع نصا لا يقبل التاويل فلا اثر للقاصره وفعا ولكن يمتنع عن الحكم
بفسادها لما سبق وانما تفيد اذا كان قول الشارع ظاهرا يسوغ تاويله ويمكن حمله على
الكثير مثلا دون القليل فاذا سنحت عله توافق الظاهر فهي تعصمه من التخصيص بعله
اخرى لا تترقى في مرتبتها الى المستنبطه القاصره ثم في ذلك سر وهو ان الظاهر ان كان
متعرضا للتاويل ولو اول لخرج بعض المسميات ولا يرد الظاهر الى ما هو نص فيه
فالعله في محل الظاهر كانها ثابته بمقتضى النص منه متعرضه الى ما اللفظ ظاهر فيه
عاصم له من التخصيص والتاويل فكان ذلك افاده وان لم يكن تعديا حقيقيا ولا يتجه غير
ذلك في العله القاصره ثم قال فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الورق بالورق

الحديث نص اما ظاهر فان زعمتم انه نص بطل التعليل بالتقدير وان كان ظاهرا فالامة مجمعة
على اجرايه في القليل والكثير فقد صار بقرينة الاجماع نصا فاي حاجة الى التعليل فنقول اما
الخط الاصولي فقد وفينا به والاصول لا تبنى على الفروع فان خلفت مسلة فليمحق
بحقيقة الاصول فان لم يصح فليطرح هذا كلام امام الحرمين والقايل ان يقول القاصرة مفيدة
مطلقا سوا كانت مستنبطة من ظاهر ام نص لما عرفت ولكن هذا الذي ذكره في منعها
من التخصيص في الظاهر فايدة اخرى جليلة ولا تحصل الفايدة فيها واما قوله ان الامة
مجمعة على اجرايه في القليل والكثير فصار كالنص فنقول اذا انتهى القليل الى حد لا يوزن فلا
نسلم حصول الاجماع بل ابو حنيفة خالف فيه كما خالفه في بيع تمرة بتمرتين فيجوز عنده بيع
ذرة بذرة من الذهب والفضة كما حكاه والده في تكملة شرح المهذب عن شرح الهداية
للسغناقي من كتب اصحابه فيمكن استعمال العلة وهي جنس الاثمان في ذلك ومنع تخصيص العموم
فيه وتحصل الفايدة التي حاولها امام الحرمين والاواخر كلامه يشير الى الامتناع من الحكم بصحة
العلة المذكورة فانه قال فان قيل هذا تصريح بابطال التعليل بالنقدية قلنا الصحيح عندنا
ان مسايل الربا تعبدية والتشبه على وجوه منها التعلق بالمقصود والمقصود من
الاشيا الاربعة الطعم ومن النقدين النقدية وهي مقتصرة وليس هذه والاشيا
الاربعة انتهى فهذا ممتنع من الحكم بصحة العلة المذكورة لعدم الجريان على القانون الذي
مهده وهو مع ذلك لا يرى التعليل بالوزن كقول ابي حنيفة لبطلان التعليل به من اوجه جمعه
الثانية رجح الجمهور المتعدية على القاصرة وامتنع قوم من الترجيح ورجح ابو اسحق القاصرة
لشهادة النص لحكمها وسيجي بكل مذهب الشافعي فيما اذا افسد صوم رمضان بجماع ورجح
كون العلة الجماع وهي قاصرة على الافساد وفي تعليل النقدين بالنقدية على الوزن وفي نفقة
الوالد على الولد وبالعكس وعتق الاصول على الفروع وبالعكس بالبعضية على القرابة واما
على القرابة الاولى فللشافعي في هذه المسايل ادلة لحصها كالشمس وضوحا

قال قيل لو علل بالمركب فاذا انتفى جزء ينتفي العلية ثم اذا انتفى جزء
اخر يلزم التخلف او تحصيل الحاصل قلنا العلة عدمية فلا يلزم ذلك المسلة
السادسة التعليل بالوصف المركب جايز عند المعظم وبه قال المتاخرون ومنهم
الامام واتباعه ومنهم صاحب الكتاب لان ما يدل على علية الوصف من الدوران
والسبر والتقسيم والمناسبة مع الاقتران لا يختص بمفرد بل دلالته عليه وعلى المركب
على حد سوا فيعمل به في المركب كما عمل به في المفرد وقال قوم لا يجوز معتلين بان جوازه
يودي اما الى تخلف المعلول عن العلة العقلية او تحصيل الحاصل وهما محالان فكذا ما يلزمهما
والدليل على انه مود الى ذلك ان الوصف المركب اذا كان علة كالقتل العمد العدوان في
الجاب

الجاب القصاص مثلا فان عدم كل جزء من اجزايه علة مستقلة لعدم عليته لانعدام عليته
بانعدام كل واحد من اجزايه ضرورة اذ عليته من جملة صفات ماهيته المنعدمة
بانعدام كل واحد من اجزايه وانعدام الموصوف يستلزم انعدام الصفة فاذا انتفى
جزء من اجزا المركب يترتب عليه انتفا عليته ثم اذا انتفى جزء اخر تخلف المعلول عن العلة
واجاب بان العلية صفة عدمية لانها من النسب والاضافات التي يعتبرها العقول
ولا وجود لها في الخارج ويلزم من كونها عدمية ان يكون انتفاوها وجوديا فان
العدم والوجود نقيضان ولا بد ان يكون احد النقيضين وجوديا فان العدم والوجود
واذا كان انتفاوها وجوديا فلا يجوز ان يكون عدم كل جزء علة لان الامور العدمية
لا تكون علة للامر الوجودي هكذا قرره العبري وغيره من شارحي الكتاب وهو ولا
ضعيف لا نطيل باولى من قول المعترض العلية امر وجودي لان نقيضها وهو عدم
العلية عدمي واحد النقيضين واقع لا محالة وثانيا مخالف لما في المحصول فانه جعله
جوابا لشبهة اخرى لهم غير هذه ولكن صاحب الحاصل ترك ذكر تلك الشبهة ونقل جوابها
الى هذه الشبهة التي اوردها صاحب الكتاب فتبع المصنف على ذلك وقد اجيب عن هذه
الشبهة بامور منها ان عدم الجزء ليس علة لعدم العلية بل كل جزء فوجوده شرطا
لها وعدمه يكون عدما لشرطها ومنها انه يقتضي ان لا يوجد ماهية مركبة
لما ذكر من التقرير بعينه فان عدم كل واحد من اجزايه علة لعدم تلك الماهية المركبة
فاذا انعدم جزء انعدمت تلك الماهية واذا انعدم جزء اخر لزم اما انعدامها وهو
تحصيل الحاصل او نقض العلة العقلية وكلاهما محال **فرع** قال الامام نقل الشيخ ابو
اسحق الشيرازي عن بعضهم انه قال لا يجوز ان تزيد الاوصاف على سبعة وهذا الحصر
لا اعرف له حجة **قلت** والذي نقله الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع عن بعض الفقها انه لا يجوز
ان تزيد على خمسة وغلط قايله ورايته في عدة نسخ من الشرح وكان الخمسة تصحفت بسبعة
في نسخة الامام **قال** وهما مسالتان الاولى يستدل بوجود العلة على الحكم لا بعليتها
لانها نسبة تتوقف عليه ثم الاستدلال قد يكون على بداية العلة على الحكم كما يقال في القتل
في المثقل قتل عمد عدوان فيجب به القصاص وهو طريق صحيح بخلاف الاستدلال بعلية
العلة للحكم على الحكم فانه فاسد ومثاله ان يقال علية القتل العمد العدوان علة لوجوب
القصاص وقد وجد في المثقل فيجب واحتج عليه المصنف تبعا للامام بان العلية امر نسبي بين العلة
والحكم فيتوقف ثبوتها على ثبوت المنتسبين الذين هما العلة والحكم فيتوقف على ثبوت الحكم
فلو كان اثبات الحكم بها دورا واعترض عليه صاحب التحصيل بان صدق قولنا القتل
سبب لوجوب القصاص لا يتوقف لا على وجود القتل ولا على وجود القصاص

وهو اعتراض متجه لان النسبة لا تتوقف على وجود المنتسبين في الخارج بل هي في الذهن
وحينئذ لا يلزم الدور وقال ولو سلمناه لكن انما فسرت العلة بالمعرف لقطع الدور وهو
ايضا متجه ومراده لقطع الدور الممتنع والا فلزوم الدور على تقدير تفسير العلة بالمعرف
ايضا واضح وللاعتراف بصحة هذين الاعتراضين قال صفي الدين الهندي من تعلل فساد هذه
الطريق بهذا الوجه تكلف وهو ان علية العلة للحكم تتوقف على اقتضاء العلة للحكم وكونه
مرتبا عليها لولا المانع بحيث يجب ان يكون فلو استفيد اقتضاؤها وها بها وترتبه عليها
من العلية لزم الدور فان قلت كيف تتوقف علية العلة على اقتضاء العلة للحكم وكونه يجب ان
يترتب عليها لولا المانع ولا معنى للعلية الا هذا والشيء لا يتوقف على نفسه قلت هو
مغاير له لان اقتضاء الشيء للحكم وكونه مترتبا عليه لولا المعارض اعم من ان يكون بطريق العلة
او غيرها نعم اذا اضيف الاقتضاء الى العلة تخصص لكن ذلك لا يقتضي ان يكون عينه فان
هذا التخصيص خارج عن ماهية الاقتضاء داخل في ماهية العلية فهما متغايران سلمنا انه
عينه ولكن نقول ان كون الحكم مترتبا على العلة وكونها مقتضية له اما ان يكون عين
العلية فلزم الاستدلال بالشيء على نفسه او غيرها فلزم الدور على ما سبق فثبت المقصود
على التقديرين وهو امتناع الاستدلال بالعلية على ثبوت الحكم وترتبه على العلة ٥
قال الثانية التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضي لانه دائر معه وجودا وعدما
اولى على لا يستدل بالعدم المستمر قلنا الحادث يعرف الازلي كالعالم للصانع ش تعليل الحكم
العدمي بالوصف الوجودي يسمى تعليلا بالمانع واختلفوا في انه هل يشترط في صحة هذا
التعليل بيان وجود المقتضي فذهب جمع الى اشتراطه وهو اختيار الآمدي واباه الاكثرون
وعليه الامام وشيعته كالمصنف واختاره ابن الحاجب ولا يخفى عليك ان هذا الخلاف انما
يتاتى اذا جوزنا تخصيص العلة فاما اذا لم نجوز ذلك فلا يتصور هذا الخلاف لان التعليل بالمانع
حينئذ لا يتصور فضلا عن ان يختلف في انه مشروط ببيان وجود المقتضي لذا قال صفي
الدين الهندي وهو متلقى من قول الامام ان هذه المسئلة من تفاريع تخصيص العلة فانا ان انكرناه
امتنع الجمع بين المقتضي والمانع ولقائل ان يقول هذا غير لازم فان المانع من تخصيص العلة جاز
ان يقول يشترط تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي وجود المقتضي في تلك الصورة ويكون
مراده ان هذا الشرط ممتنع ويمتنع بامتناعه تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي
واحتج المصنف بان بين المقتضي والمانع مغايرة ومضادة والشيء لا يتقوى بضده بل يضعف
به فاذا كان المانع مؤثرا حال ضعفه وهو وجود المقتضي فلان يكون ذلك حال قوته وهو
عدم المقتضي اولى واحتج المشترطون بان المعلول الذي هو عدم الحكم اما ان يكون ذلك هو العدم
المستمر

المستمر وذلك باطل لان المانع حادث والعدم المستمر ازلي ويمتنع استناد الازلي الى الحادث
وان كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب لان العدم المتجدد انما يتصور بعد قيام المقتضي
واجاب بانا لا نسلم امتناع تعليل المتقدم بالمتاخر بمعنى المعرف وحينئذ المعلل هو العدم
المستمر وهو جائز بهذا المعنى كما ان العالم معرف للصانع واجيب ايضا بانا نقول المعلل
هو العدم المتجدد قولكم لا يتحقق الا عند قيام المقتضي قلنا ممنوع لانا لا نعني بالعدم المتجدد
الا انه حصل لنا العلم بعدم الحكم من قبل الشرع ومعلوم ان هذا لا يقتضي تحقق المقتضي ولقائل
ان يقول ما حكم فيه بالعدم بناء على البراءة الاصلية لا يكون معروفا من قبل الشرع لان الشرع لم
يرد فيه بشيء وقولهم ان العلة المعرف والمتاخر يعرف المتقدم قلنا لا يصح ان يكون العلة بمعنى
المعرف في هذا المقام لانكم اعترفتم من قبل بان الوصف ليس معرفا للحكم في الاصل بل هو معرف
بالحكم في الاصل معرف للحكم في الفرع فالوصف معرف اما بالنص ان ورد فيه نص كما
قلتم او بالبراءة الاصلية وعلى التقديرين لا يكون الوصف معرفا له والكلام لا يقع الا فيه فامتنع
استناد العدم في الاصل الى هذا العدم المتجدد سواء جعلناه معرفا او مؤثرا واذا عرفت
ضعف ما اجاب به فنقول وما استدل به ايضا ضعيف لان للخصم ان يقول لا يلزم من جواز
تعليل عدم الحكم بالمانع حال وجود المقتضي الذي هو شرط التعليل به جواز تعليله به حال
عدم المقتضي الذي هو مناف لتعليله به واما قولكم انه قوي حال عدمه ضعيف حال
وجوده فلسنا نسلم ذلك وسند هذا المنع ان وجود المقتضي لما كان شرط تاثيره في
عدم الحكم استحال ان يقال انه يضعف اذ ذاك وكيف يضعف الشيء حال وجود شرط تاثيره
ولئن سلمنا فلا يلزم منه ايضا عدم الجواز لان المناط في هذا الشيء هو القوة والضعف حتى
يلزم ما ذكرتم بل في غيرها من ادلة نفيها ومن جملتها الدليل الذي استدل به وبينا
ضعف ما اجبتم به عنه **قال الثالثة** لا يشترط الاتفاق على وجود العلة
في الاصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه ش شذ بعض الاصوليين فقال وجود الوصف الذي
جعل علة في الاصل لا بد وان يكون متفقا عليه وهذا ضعيف لانه لما امكن اثباته بالدليل
حصل الغرض فكان اشتراط الاتفاق عبثا بل الحق انه قد يكون ضروريا ومعلوما بالبرهان
اليقيني ومظنونا واستدل الشيخ ابو اسحق على بطلان هذا المذهب بان قائله ان اراد
بالاتفاق الذي اشترطه اجماع الامة كلها ادى الى ابطال القياس لان نفاة القياس من جملة
الامة واكثرهم يقولون الاصول غير معللة وان اراد اجماع القايسين فهم بعض الامة وليس
قولهم بدليل **قال الرابعة** التي تدفع الحكم كالعدة او ترفعه كالطلاق
او تدفع وترفع كالرضاع ش الوصف المجعول علة على ثلاثة اقسام الاول ان يكون دافعا
للحكم فقط ومثل له المصنف بالعدة فانها دافعة لحل النكاح اذا وجدت في ابتدا النكاح
وليست رافعة له اذا وجدت في اثنائه فان الموطوءة بشبهة تعتد وهي باقية على الزوجية

وكذا الاحرام يمنع ابتدا النكاح ولا يقطعه وهذا يلتفت على انه يغتفر في الدوام ما لا يغتفر
في الابتدا ولذلك الاصح صحة رجعة المحرم لتنزيلها منزلة الدوام وتوقيت النكاح مانع في ابتدائه
ولا يمتنع في دوامه فاذا قال ان اسلم الى غد او بعد شهر صح وعقد الذمة لا يجوز مع تهمة الجناية
ولو اتهمهم بعد العقد لم ينبذ اليهم عهدهم بخلاف الهدنة فانها تنبذ العقد فيها بالتهمة
ولو نكح امة بشروطها ثم ايسر ونكح حرة لا ينفسخ نكاح الامة خلافا للمزني ولو راى المتيمم الماء
في اثنا صلاته انها ان كانت مما يسقط فرضها بالتيمم وهو مانع في ابتدا الصلاة ولو ملك عبدا له
عليه دين ففي سقوط الدين وجهان اصحهما   وان كان لا يثبت له على عبده ابتدا لان للدوام من القوة
ما ليس للابتدا وهذه قاعدة في الفقه عظيمة كثيرة مسائلها ومن اراد الاحاطة بفروعها فعليه
بكتاب الاشباه والنظائر رحمه الله الثاني ان يكون رافعا للحكم فقط كالطلاق فانه يرفع حل
الاستمتاع ولكن لا يدفعه اذ الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد ولكن ان نقول الرفع اشد من الدفع
فاذا صلح لان يكون رافعا فيصلح ان يكون دافعا بطريق اولى والطلاق كما رفع حل الاستمتاع دفعه
ولكن ليس هذا الدفع والرفع موبدا بل قد يزول بنكاح جديد والمصنف اراد بكونه لا يدفعه
انه لا يمنع من طريانه فانه في القسم الاول يمنع من الابتدا دون الدوام وفي هذا يمنع من الدوام
دون الابتدا ويصح هذا الا انه قد يغتفر في الابتدا ما لا يغتفر في الدوام عكس القاعدة الاولى
وهو في مسائل معدودة غير عديدة استقصاها في كتاب الاشباه والنظائر رحمه الله منها
في الملك الضمني لو اشترى قريبه الذي يعتق عليه صح وعتق عليه فالقرابة منافية لدوام الملك دون
ابتدائه ومنها لو قتل عبد زوجته وله منها ولد ثم ماتت قبل الاستيفا وبعد البنوة
فهل نقول هل وجب لولدها هذا القصاص ثم سقط او لم يجب اصلا ظاهر قول الاصحاب ورث
القصاص وله انه وجب ثم سقط فان المسقط وهو البنوة سبب الملك ولم يمنع ابتدا
دخول الملك ومنع الدوام وحكى امام الحرمين عن شيخه ان القصاص لا يجب وقس على هذا لو زوج
عبده بابنته هل نقول وجب المهر ثم سقط او لم يجب ومنها المفلس يصح ان يستدين موجلا
على المذهب ولو حجر عليه بالفلس حل ما عليه من الدين على قول اذا وجد المال ـــ ان يكون
دافعا كالرضاع فانه يمنع من ابتدا النكاح ومن دوامه اذا طرا وكذا اللعان اذا طرا قطع
ومنع الابتدا وحرم على التابيد والحق بها امر وحتى ان نكاحه بنتها مانع من ان يكون
عليها عقد ولو كان قد عقد على امها ولم يدخل بها الخارج ذلك نكاح بنتها وانقطع به نكاح
الام واقسام هذا النوع كثيرة اعني كون الشي يمنع من الدوام والابتدا **قال**
الخامسة العلة قد يعلل بها ضدان ولكن بشرطين متضادين ثم هذه المسئلة
مبنية على جواز تعدد الحكم للعلة الواحدة فلنذكر المبني عليه ثم نعود الى المبني فنقول ذهب
الجماهير الى ان العلة الواحدة الشرعية يجوز ان يترتب عليها حكمان شرعيان مختلفان معا وخالف
شرذمة قليلون وحجة الجمهور ان العلة ان فسرت بالمعرف فجوازه ظاهر اذ لا يمتنع عقلا
ولا

ولا شرعا نصب امارة واحدة على حكمين مختلفين قال الامدي وذلك مما لا يعرف فيه خلافا
فان الشارع جعل طلوع الهلال امارة على وجوب الصوم والصلاة وان فسرت بالباعث فلا
يمتنع ايضا ان يكون الوصف الواحد باعثا على حكمين مختلفين اي مناسبا لهما بامر مشترك
بينهما كمناسبة الزنا والشرب للتحريم ووجوب الحد والقتل للقصاص والكفارة وحرمان الميراث
وان فسرت بالموجب وكانت العلة مركبة لم يمنع ذلك ايضا لجواز ان يكون الموجب المركب مصدرا
لامرين مختلفين كما في العلل العقلية المركبة وان كانت بسيطة فكذلك اذ لا يمتنع ان العلة
البسيطة موجبة لامرين مختلفين لان القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مقطوع
ببطلانه على ان القول بكون العلة الشرعية موجبة باطل وايضا دليل الجواز الوقوع وقد
وقع كما عرفت واعلل المانع بما لا يعصم ولا يرتضي ذكره اذا عرفت ذلك فان قلنا بمذهب الجماهير
فقد تعلل بالعلة مماثلان والحكم في محال متعددة كالقتل الصادر من زيد ومن عمرو فانه
يوجب القصاص على كل واحد منهما ولا ينافي ذلك في الذات الواحدة لاستحالة اجتماع المثلين
وقد يعلل بها مختلفان غير متضادين كالحيض لحرمة الوطي ومس المصحف وقد
يعلل بها مختلفان متضادان وعلى ذكر هذا القسم اقتصر في الكتاب وذلك لا يكون
الا بشرطين متضادين كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقا في الحيز وعلة للحركة بشرط
الانتقال عنه وانما قلنا بشرط فيهما شرطان لانه لا يمكن اقتضاوها لهما بلا شرط اصلا
ولبعضها بشرط دون الاخر والا يلزم اجتماع الضدين وهو محال وانما قلنا بشرط التضاد
في الشرطين لانه لو امكن اجتماعهما كالنكاح في الحيز مع الانتقال مثلا فعند حصول ذينك
الشرطين ان حصل الحكمان اعني السكون والحركة لزم اجتماع الضدين وان حصل احدهما دون
الاخر لزم الترجيح دون مرجح وان لم يحصل واحد منهما خرجت العلة عن ان تكون علة فتعين
التضاد في الشرطين فاعتمد على هذا التقرير **قال الفصل الثاني**
في الاصل والفرع اما الاصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس لانه ان اتحدت العلة
فالقياس على الاصل الاول وان اختلفت لم ينعقد الثاني اقول هذه شرائط الاول ثبوت الحكم
فيه لان القياس عبارة عن اثبات مثل حكم الاصل في الفرع كما عرفت ولا يتاتى ذلك الا بعد ثبوت
الحكم للاصل الثاني ان يكون ذلك الثبوت بدليل لان الحكم لا بد له من دليل وان يكون شرعيا
وهذا في الحقيقة ثالث ولكن لما كان الحكم عندنا لا يكون الا شرعيا لعدم القول بالحسن والقبح اكتفى
المصنف بقوله بدليل وان يكون الدليل على معرفته سمعيا وهذا وان صح لان يكون شرطا
رابعا فاتبع المصنف عن قوله بدليل ايضا لان انا ان ما لا يكون طريق معرفته سمعيا لا يكون
حكما شرعيا وهذا ظاهر على مذهبنا وقال صفي الدين الهندي يحترز بالحكم الشرعي عن اللغوي
والعقلي فانا لا نقدر ان يجري القياس المتنازع فيهما فانه ليس قياسا شرعيا بل لغويا
وعقليا وكلامنا في اللغوي ولقائل ان يقول اذا قلنا بجريان القياس فيهما يترتب على ذلك

امر شرعي وهو تحريم النبيذ مثلا لصدق اسم الخمر عليه قياسا والثالث وهو المشار اليه بقوله
غير القياس وانما اذا تاملت كلامنا فحصت عليه بانه خامس ان لا يكون الدليل الدال على
حكم الاصل قياسا وهذا الشرط معتبر عند الجماهير من اصحابنا والحنفية وخالف فيه بعض
المعتزلة والحنابلة وابو عبد الله البصري لنا ان العلة الجامعة بين القياسين اما ان تكون متحدة او
مختلفة فان كان الاول كان ذكر الاصل الثاني تطويلا بلا فائدة لانه يستغنى عنه بقياس الفرع
الثاني على الاصل الاول مثاله كما لو قيل من جانبنا الوضوء عبادة فيشترط فيها النية
قياسا على الغسل ثم يقيس الغسل في الغسل انه يشترط فيه النية على الصلاة والصوم بهذا
الجامع اولى وان كان الثاني لم ينعقد القياس الثاني لعدم اشتراك الاصل والفرع في علة
الحكم كما يقال من جانبنا الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على القرن
والرتق ثم يقاس القرن على الجب في الحكم المذكور بجامع فوات الاستمتاع فان علة ثبوت الحكم
في القرن فوات الاستمتاع وهو غير موجود في الجذام فلا يصح قياسه عليه **فرع**
قد علمت ان حكم الاصل لا بد وان يكون ثابتا بدليل سوى القياس ولا ينحصر الدليل المشار اليه
في الكتاب والسنة بل جاز ان يكون اجماعا لانه اصل في اثبات الاحكام فجاز القياس على ما
ثبت به ولانه اذا جاز القياس على ما ثبت بخبر الواحد فلان يجوز على ما ثبت بالاجماع
بل يشترط ان يكون كتابا او سنة حكاه الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع **قال**
ان لا يتناول دليل الاصل الفرع والا لضاع القياس ... الشرط الرابع ان لا يكون دليل
الاصل بعينه دليل الفرع اي متناولا له والا لضاع القياس لخلوه عن الفائدة حينئذ للاستغناء
بدليل الاصل عنه ولانه حينئذ لا يكون جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس مثاله
ما لو قيل من جانبنا قتل القاتل القتيل بالاسلام فلا يقتل به كما لو قتل المسلم الحربي ثم
استدل على علية الكفر لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر وكذا لو قسنا السفرجل
على البر بجامع الطعم ثم استدل عليه بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الحديث
قال وان يكون حكم الاصل معللا بوصف معين ... الخامس لا بد وان يظهر
كون ذلك الاصل معللا بوصف معين لان رد الفرع اليه لا يصح الا بهذه الواسطة
فلو ادعى علية شيء مشترك بين الاصل والفرع منهم لم يقبل منه الا عند المحدثين من متاخري
الجدليين حيث قبلوه في مجلس المناظرة **قال** غير متاخر عن حكم الفرع اذا
لم يكن لحكم الفرع دليل سواه ... السادس ان لا يكون حكم الاصل متاخرا عن حكم الفرع
وهو كقياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية لان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة
والتعبد بالوضوء كان قبله قاله المصنف تبعا للامام وهذا مستقيم اذا لم يكن للفرع دليل
سواه سوى القياس على ذلك الاصل المتاخر لان قبل ذلك الاصل المتاخر كان الحكم
ثابتا في الفرع مع انه لا دليل عليه سوى القياس عليه فيجوز كونه متاخرا لزم تكليف ما لا
يطاق

يطاق واما اذا كان عليه دليل اخر سوى القياس عليه فيجوز كونه متاخرا لزوال المحذور
المذكور وترادف الادلة على المدلول الواحد جائز بل مليح وكتب الاصول الا من [illegible]
الامام ساكتة عن هذا التفصيل ولقائل ان يقول اذا كان للفرع دليل اخر سواه فكيف
يكون هذا الذي سميتموه بالاصل اصلا له وهو لم يتفرع عنه ولم ينبن عليه نعم هو
صالح لان يكون اصلا بمعنى انه لو لم يوجد حكمه المستند الى غير هذا الاصل لوجد
مستندا اليه **قال** وشرط الكرخي عدم مخالفة الاصول او احد امور ثلاثة
التنصيص على العلة والاجماع على التعليل مطلقا وموافقة اصول اخر والحق انه يطلب
الترجيح بينه وبين غيره ... جعل الكرخي من شروط الاصل كونه غير مخالف في الحكم
للاصول الثابتة في الشرع او احد امور ثلاثة على تقدير مخالفته لها اولها
تنصيص الشارع على علة ذلك الحكم قال فان التنصيص على علته كالتصريح بوجوب
القياس عليه وثانيها اجماع الامة على تعليل ذلك الحكم ولا يضر مع هذا الاجماع ان اختلفوا
في علته والى هذا اشار المصنف بقوله مطلقا وثالثها ان يكون القياس عليه موافقا
للقياس على اصول اخر كالتحالف عند اختلاف المتبايعين في قدر الثمن اذا لم يكن لاحدهما
بينة فانه وان كان مخالفا للقياس على الاصول لان قياس الاصول يقتضي تصديق من القول قول
المنكر اذ الاصل عدم شغل ذمته بما يدعيه البائع من القدر الزائد لكنه اصل اخر يوافقه
وهو ان المشتري ملك المبيع عليه فالقول قول من ملك عليه اصله الشفيع مع المشتري اذا
اختلفا في قدر ثمن الشقص فان القول قول المشتري لان الشفيع يملك عليه الشقص ولذلك قسنا
في التحالف على الاختلاف في ثمن المبيع ما عدا المبايعات من عقود المعاوضات كالسلم والاجارة
والمساقاة والقراض والجعالة والصلح عن الدم والخلع والصداق والكتابة وذهب اكثر
اصحابنا وبعض الحنفية الى جواز القياس على ما خالف قياس الاصول مطلقا والمختار عند المصنف
تبعا للامام انه يطلب الترجيح بين ذلك الاصل وبين غيره من الاصول المخالفة له ويلحق الفرع بالراجح منهما
هذا شرح ما في الكتاب والموضع يريد بسطه في الكلام وقد احسن الغزالي في هذا الفصل ونحن ننقل
كلامه فنقول من شروط حكم الاصل ان لا يكون خارجا عن قاعدة القياس وهذا اطلق وهو
محتاج الى التفصيل فاعلم ان وصف الحكم بهذه الصفة باعتبارات الاول وهو القاعدة المستقيمة
المشروعة ابتداء من غير ان يقتطع عن اصل اخر التي لا يعقل معناها فلا يقاس عليها لتعذر العلة قال
الغزالي فيسمى هذا خارجا عن القياس تجوزا اذ معناه انه ليس منقاسا لانه لم يدخل في القياس حتى يخرج
عنه ومثاله المقدرات في اعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وجميع
التحكمات المبتداة التي لا ينقدح فيها معنى الثاني ما استثني عن قاعدة عامة ولا معنى من غير ان
ينسخ تلك القاعدة فلا يقاس عليه ايضا لانه فهم ثبوت الحكم في المستثنى على الخصوص وفي القياس

ابطال الخصوص مثل تخصيصه عليه السلام خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيص ابي بردة
في الاضحية بالعناق الثالث ما استثني عن قاعدة ممهدة لمعنى يعقل فهذا يقاس
عليه مثاله استثناء العرايا فانه لم يرد ناسخا لعلة الربا وانما استثني للحاجة فيقاس عليه العنب
على الرطب وهذا القسم هو الذي وقع فيه كلام المصنف واختلاف العلماء على الاقوال الثلثة
التي قد عرفتها ولا يتجه جريان الخلاف في غيره الرابع ما شرع مبتدا غير مقتطع عن اصول
اخر وهو معقول المعنى لكنه عديم النظير فلا يقاس عليه لانه لا يوجد له نظير خارج مما
تناوله النص والاجماع فالمانع من القياس فقد العلة في غير المنصوص فكانه معلل بعلة
قاصرة ومثاله رخص السفر والمسح على الخفين ورخصة المضطر في اكل الميتة وتعلق
الارش برقبة العبد والحاق غرة الجنين والشفعة في العقار وخاصية الاجارة والنكاح وحكم
اللعان والقسامة ونظائر هذا وعد الغزالي من جملتها ضرب الدية على العاقلة وذلك قوله
منه بانها معقولة المعنى بخلاف امامه وساعدنا ما اوردناه لحنا فيما تقدم فان هذه
القواعد متباينة الماخذ فلا يقال بعضها خارج عن قياس البعض بل لكل واحد معنى ينفرد
به لا يوجد له نظير فليس البعض بان يوضع اصلا ويجعل الاخر خارجا عن قياسه باولى من
عكسه ولا ينظر فيه الى كثرة العدد وقلته ولحقيقة انا نعلم انه انما جوز المسح على الخف لعسر
النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه فلا نقيس عليه العمامة والقفازين واما لا نستر جميع
القدر لانه خارج عن القياس لكن لانه لا يوجد ما يساويه في الحاجة وكذا رخص السفر ثابتة
للمشقة ولا نقيس عليها مشقة اخرى لانه لا يشاركها غيرها في جملة معانيها ومصالحها
~~لان المرض لا يحوج الى الجميع بل الى القصر سوى الشرع بينهما وكذلك قولهم تساوي الميتة~~ وقد
حصر في حقه بالرد من القيام الى القعود ولما سواه في حاجة الفطر سوى الشرع بينهما
وكذلك قولهم تناول الميتة للمضطر رخصة خارجة عن القياس غلط لانه ان اريد به انه لا
يقاس عليه غير المضطر فلانه ليس في معناه والا فنقيس الخمر على الميتة والمكره على المضطر
فهو منقاس وكذلك بداية الشرع بايمان المدعي في القسامة لشرف امر الدم ولخاصيته لا يوجد
مثلها في غيره ولانه عديم النظير وافترق الى البضع وقد ورد تصديق المدعي باللعان على
ما يليق به وكذلك ضرب الدية على العاقلة كان ذلك رسم الجاهلية فقرره الشرع لكثرة وقوع
الخطا فيه وشدة الحاجة الى ممارسة السلاح ولا نظير له في غير الدية وهذا انما يكثر وهو
معروف ان قول الفقهاء ان الاجارة خارج عن قياس البيع والنكاح خطا لقولهم ان البيع
والنكاح خارج عن قياس الاجارة فان المساقاة خارج عن قياس الاجارة بل البد
خارج عن قياس باب المساقاة فاذن هذه الاقسام الاربعة لا بد من فهم تباينها
لحصول الوقوف على سر هذا الاصل الخامس ما شرع مبتدا من غير اقتطاع عن اصول اخر وهو
معقول المعنى وله نظائر وفروع فهذا هو الذي يجري فيه القياس وجرت به اقيسة القايسين

واضطراب

واضطراب آراء المجلس **قال** وزعم عثمان قيام ما يدل على جواز القياس عليه وبشر
المريسي الاجماع عليه او التنصيص على العلة وضعفهما ظاهر ※ هذا الشرط الاول لا
يشترط في الاصل ان يقوم دليل على جواز القياس عليه بحسب الخصوصية نوعية كانت
او شخصية بل كل حكم انقدح فيه معنى مخيل غلب على الظن اتباعه فانه يجوز ان يقاس عليه
الثاني لا يشترط في الاصل اتفاق الاجماع على ان حكمه معلل او ان ينص على علته بالنص وخالف
عثمان البتي في الاول فزعم اشتراط قيام ما يدل على جواز القياس عليه بحسب الخصوصية النوعية
فان كانت المسئلة من مسائل البيع مثلا فلا بد من دليل على جواز القياس في احكام البياعات
او في النكاح فكذلك وخالف بشر بن غياث المريسي في الثاني فزعم اشتراط قيام الاجماع عليه او
التنصيص على العلة قال صاحب الكتاب وضعفهما ظاهر يعني مذهب عثمان وبشر وهو
كما قال فقد استعملت الصحابة رضي الله عنهم القياس من غير بحث عن ذلك وايضا ادلة القياس
مطلقة من غير تقييد باشتراط شي مما ذكرناه **قال** اما الفرع فشرطه ثبوت العلة
فيه بلا تفاوت وشرط العلم به والدليل على حكمه اجمالا ورد بان الظن يحصل بدونهما ※
ذكر المصنف مما اشترط في الفرع واحدا يوافق عليه واخرين لا يوافق عليهما اما الاول فان يكون
العلة الموجودة فيه مثل علة حكم الاصل من غير تفاوت البتة لا في الماهية ولا في القدر لا في
النقصان فاما في الزيادة فلا تشترط اذ قد يكون الحكم في الفرع اولى كقياس الضرب على التافيف
والدليل على هذا الشرط ان القياس اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم
فما دام لم توجد علة حكم الاصل في الفرع لا يحصل اثبات حكمه فيه واما الثاني فشرط بعضهم ان
يكون وجود العلة في الفرع معلوما لا مظنونا واما الثالث فشرط دلالة دليل غير القياس
على ثبوت الحكم في الفرع بطريق الاجمال حتى يدل القياس عليه بطريق التفصيل وهذا ذكره ابو
هاشم وقال لولا ان الشرع ورد بميراث الجد جملة لما نظر الصحابة رضي الله عنهم في توريث الجد مع
الاخوة ورد المصنف هذين القولين بان ظن ثبوت الحكم في الفرع يحصل بدون حصول هذين الامرين
والعمل بالظن واجب فلا يشترطان ورد الغزالي قول ابي هاشم بان الصحابة رضي الله عنهم قاسوا
قوله انت علي حرام على الطلاق والظهار واليمين ولم يكن ورد فيه حكم لا على العموم ولا على الخصوص
وقد اهمل المصنف من شروط الفرع كون حكمه مماثلا لحكم الاصل اما نوعا كقياس وجوب
القصاص في وجوبه في المثقل في صورة القتل بالمثقل عن وجوبه فيها في القتل بالمحدد
او جنسا كاثبات ولاية النكاح على الثيب الصغيرة بالقياس على اثبات الولاية في مالها
فان المماثلة انما هي في جنس الولاية لا في نوعها وهذا شرط معتبر بلا شك ويدل عليه
قولنا القياس اثبات مثل حكم معلوم في معلوم فان علمت ذلك كله امكنك ان تقول بان
كون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل شرط وكذا وجود العلة فيه بلا تفاوت وظاهر

ما ذكرتم في تعريف القياس يقتضي انحصاره كان اذ قلتم انه اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر
لاشتراكهما في علة الحكم وانما ذكر في الحد الاركان دون الشرائط قلت الذي ذكرناه
هنا انه شرط للفرع وما ذكرناه من التحديد يقتضي ان يكون ركنا في القياس ولا امتناع في ان يكون
الشيء ركنا للمجموع ويكون شرطا لبعض اجزائه كقراءة الفاتحة ركن في الصلاة وشرط لصحة القيام
وكذلك التشهد بالنسبة الى القعود بل اركان الصلاة كلها بهذه المثابة فان بعضها شرط لصحة
البعض بمعنى ان صحة بعضها لا توجد بدون صحة البعض الآخر قال تنبيه
يستعمل القياس على وجه التلازم في الثبوت فجعل حكم الاصل ملزوما وفي النفي نقيضه
لازما مثل لما وجبت الزكاة في مال البالغ المشترك بينه وبين الصبي وجبت في ماله ولو وجبت
في الحلي لوجبت في اللآلئ قياسا عليه واللازم منتف فالملزوم مثله اه اقول نبه المصنف بهذه
الجملة على انه لا ينحصر في ذلك بل قد يستعمل ايضا على وجه التلازم وذلك بان يصرح فيه بصيغة
الشرطية وذلك قد يكون في الاثبات وقد يكون في النفي فاذا استعمل في الثبوت جعل حكم الاصل
ملزوما لحكم الفرع وحكم الفرع لازما والعلة المشتركة دليلا على التلازم حتى يلزم في الاول
من وجود الملزوم وجود اللازم وفي الثاني من نفي اللازم نفي الملزوم مثال الاول لما وجبت
الزكاة في مال البالغ العلة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهو دفع حاجة الفقير لزم ان
تجب في مال الصبي ولو لم يستعمله على وجه التلازم لقلت تجب الزكاة في مال الصبي قياسا على
البالغ بجامع دفع حاجة الفقير فجعلت في التلازم ما كان اصلا وهو مال البالغ ملزوما لما
كان فرعا وهو مال الصبي والعلة المشتركة دليل الملازمة ومثال الثاني لو وجبت الزكاة
في الحلي لوجبت في اللآلئ واللازم منتف فالملزوم الذي هو الوجوب في الحلي مثله وبيان الملازمة
اشتراكهما في المشترك وهو الزينة ولو لم يستعمله على وجه التلازم لقلت لا زكاة في الحلي
قياسا على اللآلئ بجامع الزينة واعلم ان المقدمة المنتجة في جانب الثبوت قد استعمل
المصنف فيها لما لانها دالة على ذلك واستعمل في المنتجة في جانب النفي لفظة لو لدلالتها
على امتناع الشيء لامتناع غيره وهذا منتهى القول في كتاب القياس والحمد لله رب العالمين

قال رحمه الله الكتاب الخامس في دلائل اختلف
فيها وفيه ابواب الباب الاول في المقبولة منها وهي ستة الاول الاصل في المنافع الاباحة
لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده احل لكم الطيبات
وفي المضار التحريم لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام اه اقول هذا الكتاب معقود
للمدارك التي وقع الخلاف بين المجتهدين المعتبرين في انها هل هي مدارك للاحكام ام
لا اولها الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع خلافا لبعضهم وهذا بعد ورود الشرع
واستدل المصنف على ان الاصل في المنافع الاباحة بآيات الاول قوله تعالى خلق لكم ما في الارض

جميعا

جميعا واللام تقتضي التخصيص بجهة الانتفاع فجميع ما في الارض جائز الا الخارج بدليل والثانية
قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق انكر على من حرم زينته فوجب
ان لا تثبت حرمتها ولا حرمة شيء منها واذا انتفت الحرمة ثبتت الاباحة والثالثة قوله تعالى احل
لكم الطيبات واللام في لكم للاختصاص على جهة الانتفاع كما عرفت وليس المراد بالطيبات الحلال
والا يلزم التكرار بل المراد ما تستطيبه النفوس واستدل على ان الاصل في المضار التحريم بما روى الدارقطني
من قوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار وقال النووي في الاذكار حديث حسن ووجه الاحتجاج
ان الحديث دال على نفي الضرر وليس المراد نفي وقوعه ولا امكانه فدل على انه لنفي الجواز ويدل
عليه قوله صلى الله عليه وسلم في لفظ آخر للحديث رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه من
ضار اضر الله به واذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى تنبيه الضرر الم القلب كذا قاله
الاصوليون واستدلوا عليه بان الضرب يسمى ضررا وكذا تفويت المنفعة والشتم فجعل اللفظ
اسما للمشترك بين هذه الامور وهو الم القلب دفعا للاشتراك والذي قاله اهل اللغة ان
الضرر خلاف النفع وهو اعم من هذه المقالة قال قيل على الاول اللام تجيء لغير النفع
لقوله تعالى وان اسأتم فلها وقوله ولله ما في السموات قلنا مجاز لاتفاق ائمة اللغة على انها للملك
ومعناه الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للفرس قيل المراد الاستدلال قلنا هو حاصل من نفسه
فيحمل على غيره اه اقول اعترض على دليل اباحة المنافع بوجهين احدهما انا لا نسلم ان اللام
تقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع ويدل عليه قوله تعالى وان اسأتم فلها وقوله لله ما في السموات
وما في الارض فيمتنع في هاتين الآيتين ان تكون للاختصاص بالمنافع اما الاولى فلاستحالة حصول
النفع في الاساءة واما الثانية فلتنزهه تعالى عن عود النفع اليه واجاب بان استعمال اللام
فيما ذكرتم من الآيتين مجاز لاتفاق ائمة اللغة على ان اللام موضوعة للملك ومعنى الملك الاختصاص
لانه يصح اطلاقها عليه كما تقول الجل للفرس فيكون حقيقة في الاختصاص النافع ومجازا في غيره
على المجاز دفعا للاشتراك واعترض القرافي على هذا الجواب بان جعلها حقيقة في مطلق الاختصاص
اولى من الاختصاص النافع حذرا من الاشتراك والمجاز وموافقة لقول النحاة اللام للاختصاص
فان تقييد قولهم اللام للاختصاص بالنافع خلاف الاصل وقولهم الجل للفرس
لا دلالة فيه الا على صحة استعمالها في الاختصاص النافع ولا يدل على امتناع استعمالها في الاختصاص
الذي لا ينفع فاذا ادعى ان اللام للملك وفسره بالاختصاص النافع فالملك اخص من الاختصاص النافع
الا ترى ان من لا يملك كالعبد يقدر على الاختصاصات من الاصطياد والاحتطاب وغيرها وايضا
فهذه الدعوى تخالف قوله في القياس اللام للتعليل الثاني سلمنا ان اللام للاختصاص النافع لكن
لا يلزم منه اباحة جميع الانتفاعات بل المراد مطلق الانتفاع ويحمل على الاستدلال بالمخلوقات
على وجود الخالق واجاب بان الاستدلال على الخالق يحصل لكل عاقل من نفسه اذ يصح ان
يستدل بنفسه على خالقه فيحمل الانتفاع في الآية على غيره ولا يحمل على الانتفاع لامتناع

تحصيل الحاصل فان قلت لا نسلم انه يلزم تحصيل الحاصل وهذا لان الانتفاع بالاستدلال
الثاني غير الانتفاع بالاستدلال بنفسه ضروره انه تحصل تاكيد العلم الاول قلت
الدليل على كونه تحصيلا للحاصل ان الحاصل بالاستدلال الاول هو العلم بوجود الصانع وما
هو من لوازمه والحاصل بالثاني هو هذا وقولك تحصل تاكيد العلم ممنوع بناء على ان العلم لا
تقبل التاكيد سلمناه لكن الحمل على غير هذه الفايده فايده تاسيسه وهو اولى من التاكيد
ثم سلمنا ان المراد مطلق الانتفاع ولكنه كما ذكرتم تصدق بصورة واذا كان الانتفاع بفرد
من افراد الانتفاعات ما ذون فيه لزم الاذن في الكل لانه لا قايل بالفصل هذا شرح ما في
الكتاب وللمعترض العراقي بعد تسليم ان الاخبار عن اختصاص الخلق بالمنافع بان الانتفاع لا
يدل على انه لا حجر فيها لانه صادق بان الانتفاع لا يصدر الا منا سوا كان مباحا ام محرما
مجازا انه يصدق الاختصاص بالانتفاع مع الثواب على تركها او ترك بعضه او فعل بعضه كما
تقول وطي النسا خلال النساء لم يجعل لغيرهم في الوجود وان عوقب على البعض وللقايل
ان يقول لا يصدق اختصاصهم بها مع صدق المعاقبه ولا تحصل المنه مع ذلك ايضا واعترض
صفي الدين الهندي على الاستدلال بقوله احل لكم الطيبات بانه لا يفيد العموم لانه يجوز ان
يكون للعهد وهو ما احله الشرع مما يستطاب طبعا وحينيذ لا يحمل على العموم لعدم العهد
عليه ولكن ان تقول يلزم مما قررت ان يكون قوله احل خبرا لا انشا والحمل على الانشاء
اولى لكونه اكثر فايده على انا لا نسلم ان ما احله الشرع يجوز ان يكون معهودا هنا لانه لم
يتقدم له ذكر في الكلام ولا تعلق بحال الخطاب والمعهود ليس الا ما كان كذلك واما الاستدلال
بقوله قل من حرم زينة الله فهو مبني على ان المفرد المضاف يفيد العموم فان قلت
نسلمه ولو سلمناه فالدليل خاص بالزينه والدعوى عامه قلت اما الاول
فمبين في موضعه واما الثاني فاذا دل على الزينه دل على ما لا زينة فيه من المنافع ضروره انه
لا قايل بالفصل كما علمت نعم للقايل ان يقول الا انه دال على عدم الحرمة ولا يلزم من ذلك
الاباحه الا ان يستدل مع ذلك باللام في قوله اخرج لعباده من حيث انها للاختصاص
النافع على ما سلف **فايده** قد علمت قول الجماهير ان الاصل في المنافع الاباحه
ولكن تقول الاموال من جملة المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم لقوله صلى الله عليه وسلم
ان دماكم واموالكم الحديث وهو اخص من الدلايل المتقدمة التي استدلوا على الاباحه بها
فيكون قاضيا عليها الا انه اصل طاري على اصل سابق فان المال من حيث كونه من المنافع
الاصل فيه الاباحه بالدليل السابقه ومن خصوصه الاصل فيه التحريم بهذا الحديث
قال الثاني الاستصحاب حجه خلافا للحنفيه والمتكلمين فان الاستصحاب يطلق
على اوجه احدها استصحاب العدم الاصلي وهو الذي عرف نفيه بالعقل على العدم الاصلي
كنفي وجوب صلاة سادسه وصوم شوال فالعقل يدل على انتفا وجوب ذلك لا لتصريح
الشارع

الشارع لكن لانه لا مثبت للوجوب فبقي على النفي الاصلي لعدم ورود السمع به والجمهور على
العمل بهذا وادعى بعضهم فيه الاتفاق فان قلت فما دلالة الاستصحاب الظن وعدم
وجوب الصلاة السادسه وصوم شوال قطعي كيف يستفاد من الاستصحاب قلت
عدم السمعي الناقل قد يكون معلوما كما في هذين المثالين ويدل الاستصحاب فيه على القطع وقد
يكون مظنونا كعدم وجوب الوتر والاضحيه وزكاة الخيل والحلي والثاني استصحاب العموم
الى ان يرد مخصص وهو دليل عند القايلين به واستصحاب النص الى ان يرد ناسخ وهو دليل
على دوام الحكم ما لم يرد النسخ كما دل العقل على البراة الاصلية بشرط ان لا يرد سمع
مغير الثالث استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان فعل
الملك وكشغل الذمة عند جريان اتلاف او التزام فان هذا وان لم يكن حكما اصليا فهو
شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعا ولولا دلالات الشرع على دوامه الى
حصول براة الذمه لما استصحابه فالاستصحاب ليس بحجة الا فيما دل الدليل على ثبوته
ودوامه بشرط عدم المغير كما دل على الحكم البراة العقليه وعلى الشغل السمعي وعلى
الملك الشرعي ومن هذا القبيل الحكم بتكرر الاحكام عند تكرر اسبابها كشهود رمضان
ونفقات على الاقارب عند مسيس الحاجات واوقات الصلوات لانه لما عرف جعل الشرع
فصل الشارع صلوات الله عليه ان نصبها اسبابا وجب استصحابها ما لم يمنع منه مانع
فاذا الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي او شرعي وليس راجعا الى عدم العلم
بالدليل بل الى دليل مع العلم بانتفا المغير او مع ظن انتفا المغير عند بذل الجهد في الطلب
والرابع استصحاب حال الاجماع في محل الخلاف مثاله من قال المتيمم اذا راى الما في خلال
الصلاة مضى في الصلاه لان الاجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها وطريان
وجود الما كطريان هبوب الريح وطلوع الفجر وساير الحوادث فنحن نستصحب دوام
الصلاة حتى يدل الدليل على ان روية الما قاطعه بهذا الشيخ حجه عند كافة المحققين وذهب
الصيرفي والمزني وابو ثور الى صحته وهو مذهب داود وقال الشيخ ابو اسحق وكان
القاضي يعني ابا الطيب يقول داود ولا يقول بالقياس الصحيح وهنا يقول بقياس
فاسد لانه يحمل حالة الخلاف على حالة الاجماع من غير عله جامعه وللخصم في هذا ان يقول
اجمعنا على ان رويه الما قبل الدخول في الصلاه مبطلا فكذا بعد الدخول استصحابا للحال
وكذا اذا كان الكلام في زوال ملك المرتد بالرده ويودي الى تكافو الادله وهذه
الاقسام الاربعه اوردها الغزالي كما ذكرناها والخامس الاستصحاب المقلوب وهو
استصحاب الحال في الماضي كما اذا وقع البحث في ان هذا المكيال مثلا هل كان على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول القايل نعم اذ الاصل موافقة الماضي للحال كما
اذا رايت زيدا جالسا في مكان وشككت هل كان جالسا فيه امس فتقضي بانه كان

جالسا فيما امس استصحابا مقلوبا واعلم ان الطريق في اثبات الحكم به بعود الاستصحاب
المعروف وذلك لانه لا طريق له الا قولك لو لم يكن جالسا امس لكان الاستصحاب يقتضي
بانه غير جالس الان لكنه جالس الان فدل على انه كان جالسا امس وقد قال به الاصحاب في
صورة واحدة وهي انا اذا اشترى شيئا وادعاه مدع واخذه منه بحجة مطلقة فان
الذي اطبق عليه الاصحاب ثبوت الرجوع له على البائع بل لو باع المشتري او وهب واستحق
المال من المتهب او المشتري منه فان للمشتري الاول الرجوع ايضا وهذا استصحاب الحال
في الماضي فان البينة لا توجب الملك ولكنها تظهره فيجب ان يكون الملك سابقا على اقامتها
ولو بقدر لحظة لطيفة ومن المحتمل انتقال الملك من المشتري الى المدعي ولكنهم استصحبوا
مقلوبا وهو عدم الانتقال منه فيما مضى استصحابا للحال وقال الاصحاب فيما اذا وجدنا
ركازا مدفونا في الارض ولم نعرف هل هو من دفن الجاهلية او الاسلام فالمنقول عن
نصه انه ليس بركاز وفيه وجه انه ركاز لان الموضع يشهد له وعلى هذا الوجه
فقد استصحبنا مقلوبا لانا استدللنا بوجدانه في الاسلام على انه كان موجودا
قبل ذلك اذا عرفت هذه الاقسام فنقول اختلف الناس في استصحاب الحال المشار
اليه في القسم الثاني والثالث وكذا الاول ان لم نجعله محل وفاق على مذاهب بعد
اتفاقهم على انه لا بد من استفراغ الجهد في طلب الدليل وعدم وجدانه احدها انه
حجة وبه قال الاكثرون وهو مختار الامام واتباعه منهم المصنف والثاني انه ليس بحجة
وبه قال الحنفية كما نقله في الكتاب تبعا لغيره وكثير من المتكلمين والثالث ما اختاره القاضي
ابو بكر في كتاب التقريب والارشاد انه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فانه لم يكلف
الا اقصى الطلب الداخل في مقدار وسع العادة فاذا فعل ذلك ولم يجد دليلا اخذ بنفي
الوجوب ولا يسمع منه اذا انتصب مسؤولا في مجالس المناظرة فان المجتهدين اذا تناظروا
وتذاكروا طرق الاجتهاد دفعا لنفي المجيب قوله لم اجد دليلا على الوجوب وهل هو في ذلك
الا مدع فلا يسقط عنه عهدة الطلب بالدلالة وهذا التفصيل عندنا حق متقبل والرابع
وهو المعمول به عند الحنفية كما صرح به اصحابهم في كتبهم انه لا يصلح حجة على الغير
ولكن يصلح لابلاء العذر والدفع ولذلك قالوا حياة المفقود باستصحاب الحال يصلح حجة
لابقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه والخامس انه يصلح للترجيح فقط ه

قال لنا ان ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه ولولا ذلك لما تقررت
المعجزة لتوقفها على استمرار العادة ولم تثبت الاحكام الثابتة في عهده عليه السلام لجواز
النسخ ولكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح ولان الباقي يستغني عن سبب او شرط جديد
بل يكفيه دوامهما دون الحادث وقل عدمه لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له فيكون
دوامها مرجوحا راجحا ش استدل على حجية الاستصحاب باوجه احدها ان ما علم وجوده

في

في الازمان الزمان الاول ولم يظهر زواله ظن بقاؤه في الزمن الثاني انه لو لم يكن حجة لما تقررت
المعجزة لانها فعل خارق للعوائد ولا يحصل هذا الفعل الا عند تقرير العادة ولا معنى للعادة
الا العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على ذلك
الوجه وهذا عين الاستصحاب الثالث انه لو لم يكن حجة لم تكن الاحكام الثابتة في النبي صلى
الله عليه وسلم ثابتة في زماننا واللازم باطل وكذا الملزوم ووجه الملازمة ان دليل
ثبوت تلك الاحكام في زماننا هو اعتقادنا استمرارها على ما كانت عليه وهذا هو الاستصحاب
فاذا لم يكن حجة لم يمكن الحكم بثبوتها لجواز طريان النسخ الرابع لو لم يكن حجة لتساوى الشك
في الطلاق والشك في النكاح لاشتراكهما في عدم حصول الظن بما مضى وهو باطل اتفاقا اذ لا يباح
للشاك في الطلاق دون الشاك في النكاح ولكن نجعل هذه الاوجه الاربعة وجها واحدا في الدليل
فنقول ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه ونجعل الاوجه الثلاثة دليلا على ظن البقاء فنقول
لو لم يظن بقاؤه لما تقررت المعجزة ولم تثبت الاحكام الثابتة في عهده عليه السلام ولتساوى
الشك في الطلاق والنكاح وعلى ذلك جرى العبري في شرحه وكلام المصنف يحتمل الامرين
فان قوله ولولا ذلك يحتمل ان يريد ولولا حجية الاستصحاب وان يريد ولولا ظن البقاء الخامس
ان الباقي لا يفتقر الى سبب جديد وشرط جديد بل يكفيه دوام السبب والشرط اي لا يحتاج
الى المؤثر والحادث مفتقر الى هذين فيكون الباقي راجحا في الوجود على الحادث والعمل بالراجح
واجب فيجب العمل بالاستصحاب لاستلزامه العمل بالباقي وانما قلنا ان الباقي مستغن عن المؤثر لانه
لانه لو افتقر اليه فاما ان يصدر منه والحالة هذه اثرا ولا والثاني محال لانه فرض مؤثر
مفتقر اليه مع انه لم يصدر منه اثر البتة جمع بين النقيضين والاول لكان اثره عين ما كان
حاصلا قبله فيلزم تحصيل الحاصل وان كان غيره فيقتضي ان يكون الاثر الصادر عنه حادثا
لا باقيا والفرض خلافه ولما كان افتقار الباقي الى المؤثر يفضي الى هذه الاقسام الباطلة
كان باطلا واما كون الحادث مفتقرا اليه فمتفق عليه بين العقلاء هذا تقرير الدليل المذكور وعليه
من الاعتراضات والاجوبة عنها ما لا يحتمل هذا الشرح ذكره قوله وقل عدمه هذا يصلح
ان يكون دليلا سادسا وان يكون دليلا على ان الباقي راجح في الوجود على الحادث وتقريره
ان عدم الباقي اقل من عدم الحادث لان عدم الحادث صادق على ما لا نهاية له بخلاف عدم
الباقي فانه مشروط بوجود الباقي وهو متناه ولا يصدق على ما لا نهاية له واذا وضح ان
عدم الباقي اقل من عدم الحادث كان وجوده اكثر من وجوده والاكثر مرجح والله اعلم

خاتمة قد علمت ان الاستصحاب هو ثبوت امر في الثاني لثبوته في
الاول لعدم وجدان ما يصلح ان يكون مغيرا بعد البحث التام وسلمنا من هذا
البحث ان مجرد الظهور هل يصلح ان يكون معارضا له وهذه هي قاعدة الاصل

والظاهر المشهورة في الفقه وللشافعي فيما إذا تعارض أصل وظاهر غالبا قولان وقد بيناه في كتاب
الأشباه والنظائر أتمه الله في هذه القاعدة بعد تحقيقها من سرد فروعها ما تقر الأعين فعليك به
وعلمت أيضا أن الأصل لا يرتفع إلا بمجرد الشك والاحتمال أخذا بالاستصحاب وهذا معنى القاعدة
المشهورة أيضا في الفقه أن اليقين لا يرتفع بالشك فإنه مع وجدان الشك لا يقين ولكن استصحاب
ما تيقن في الماضي وهو الأصل وأطلق عليه اليقين مجازا وقد قال أبو العباس بن القاص
لا يستثنى عن هذه القاعدة إلا إحدى عشرة مسألة فيترك اليقين فيها بمجرد الشك وقد سردناها
في الأشباه والنظائر وزدنا ما أمكن مع التحرير في كل ذلك فلا نطول بذكره هنا **قال**

الثالث الاستقراء مثاله الوتر يؤدى على الراحلة فلا يكون واجبا لاستقراء الواجبات
وهو يفيد الظن والعمل به لازم لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر. الاستقراء ينقسم إلى
تام وناقص فأما التام فهو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي وهذا هو القياس المنطقي وهو
يفيد القطع مثاله كل جسم متحيز فإنا استقرينا جميع جزئيات الجسم فوجدناها منحصرة في الجماد
والنبات والحيوان وكل منها متحيز فقد أفاد هذا الاستقراء الحكم يقينا في كلي وهو قولنا
كل جسم متحيز موجود التحيز في جميع جزئياته **وأما** الناقص وفيه كلام المصنف فهو
إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر جزئياته وهذا هو المشهور بإلحاق الفرد بالأعم الأغلب
ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات فكلما كانت أكثر كان الظن أغلب وقد اختلف في هذا
النوع واختار المصنف أنه حجة تبعا لتاج الدين صاحب الحاصل وهو ما اختاره صفي
الدين الهندي وبه نقول وقال الإمام الأظهر أنه لا يفيد الظن إلا بدليل منفصل ثم بتقدير
الحصول تكون حجة وهذا يعرفك أن الخلاف الواقع في أنه هل يفيد الظن أو لا وأن الظن المستفاد
منه هل يكون حجة والقائل أن يقول الدليل المنفصل إما لا يفيد الظن أو مفيد الظن فإن أراد
بالدليل المنفصل ما يعضد الاستقراء المفيد للظن حينئذ هو مجموع المنفصل والاستقراء
لا الاستقراء بالدليل المنفصل وإن أراد بالدليل ما يدل على أنه مفيد للظن أو أنه حجة فسوف
يأتي به إن شاء الله تعالى وقد مثل المصنف له بقولنا الوتر يصلى على الراحلة بالإجماع منا
ومن الخصم وما الدليل الذي يدل عليه ولا شيء من الواجبات يؤدى على الراحلة والدليل على أنه يفيد
الظن أنا وجدنا صورة كثيرة داخلة تحت نوع واحد واشتركت في حكم ولم نر
شيئا مما يعلم أنه منها خرج عن ذلك الحكم فإذا رأينا هذه الكثيرة فلا ريب نظن أن ذلك الحكم وهو
عدم الأداء على الراحلة ومثالنا هذا من صفات ذلك النوع وهو الصلاة الواجبة ومنهم
من استدل عليه بأن القياس التمثيلي حجة عند القائلين بالقياس في الحكم الشرعي وهو أقل مرتبة
من الاستقراء لأنه حكم على جزئي لثبوته في جزئي آخر والاستقراء حكم على كلي لثبوته
في أكثر الجزئيات فيكون أولى من القياس التمثيلي ولكن هذا مدخول لأنه يشترط في إلحاق
الجزئي

الجزئي بالجزئي الآخر أن يكون بالجامع الذي هو علة الحكم وليس الأمر كذلك في الاستقراء بل هو
حكم على الكلي بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته ولا يمتنع عقلا أن يكون بعض الأنواع مخالفا للنوع
الآخر في الحكم وإن اندرجا تحت جنس واحد وإذا كان مفيدا للظن كان العمل به لازما واستدل
المصنف على ذلك بما روي من قوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والله متولي السرائر
وهو حديث لا أعرفه وقد سألت عنه شيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي فلم يعرفه ولو استدل
بأن العمل بالظن واجب لما تقدم من الأدلة لكفاه ذلك والله أعلم **قال**

الرابع أخذ الشافعي رضي الله عنه بأقل ما قيل إذا لم يجد دليلا كما قيل دية الكتابي الثلث
وقيل النصف وقيل الكل بناء على الإجماع والبراءة الأصلية فلا يجب الأكثر لتبين الخلاص
قلنا حيث تيقن الشغل والآن لم يتيقن. ذهب إمامنا الشافعي رضوان الله تعالى عليه
إلى أنه يجوز الاعتماد في إثبات الأحكام على الأخذ بأقل ما قيل ووافقه القاضي أبو بكر والجمهور
وخالفه قوم مثاله اختلاف العلماء في دية اليهودي فقال بعضهم كدية المسلم وقال آخرون بل
الثلث فقط وأخذ به الشافعي رضي الله عنه ونحوه أيضا زكاة الفطر قال بعضهم خمسة أرطال
وثلث وقال الآخرون ثمانية أرطال فأخذ بالأول ونحوه أيضا النفاس واعلم أن هذه المسألة
كما أشار إليه المصنف بقوله بناء إلى آخره مبنية على قاعدتين أحدهما الإجماع
والثاني البراءة الأصلية فإن الأمة لما أجمعت على ذلك الأول كالثلث في المثال الأول فإن
من أوجب الكل أو النصف فقد أوجب الثلث ضرورة كونه فالكل بعضه فالكل مطبقون
على وجوب الثلث وأما البراءة الأصلية فإنها تدل على عدم الوجوب في الكل ترك العمل بها
في الثلث لحصول الإجماع عليه فيبقى الباقي على أصله ويصار إليه وإنما يتم هذا إذا لم يكن
في الأمة من يقول بعدم وجوب شيء منها أو قول كل الأمة وإلا لا يكون هناك دليل دال
على الأكثر فإن بتقدير ذلك لا يصح أن يتمسك بالبراءة الأصلية فإنها ليست حجة مع الناقل
السمعي فإن قلت هل الأخذ بأقل ما قيل تمسك بالإجماع **قلت** قال بعض الفقهاء
ذلك وعزاه للشافعي وهو خطأ عليه رضي الله عنه قال القاضي أبو بكر ولعل الناقل عنه
زل في كلامه وقال الغزالي هو سوء ظن به فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالفة
فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا إجماع فيه وقد علمت مما قررناه أنه ليس تمسكا
بالإجماع وحده فإن قلت حاصل ما قررته أنه مركب من الإجماع وهو دليل بلا ريب
ومن البراءة الأصلية وهي كذلك أيضا وقد جعله دليلا مستقلا برأسه وكيف يتجه ممن يوافق
على الدليلين المذكورين مخالفة الشافعي رحمه الله فيه فما هو إلا تمسك بمجموع الدليلين الدال
أحدهما على إثبات الأقل والآخر على نفي الزيادة **قلت** هذا سؤال لم نزل نورده
ولم يحصل لنا عنه جواب فإن قلت ما بال الشافعي اشترط الأربعين في الجمعة وقد اكتفى بعض العلماء

لو يدلك بينه اسراط الخبر

بثلاث واشترط سبعا في عدد الغسل من ولوغ الكلب وقد اكتفى فيه بثلاث مرات قلت هذا
سوال من لم يحط بالحقايق فان الشافعي رحمه الله عليه لم يخالف اصلا لان اصله الاخذ بالمتيقن
وطرح المشكوك واتفق العلما في صوره الجمعه والغسل من ولوغ الكلب بالخروج عن العهده بالاربعين
وبالسبع واختلفوا في الخروج عنها بما دون ذلك فالاربعون والسبع متيقن الاول ان الاخذ
الشافعي فيها بالمتيقن فلا يتوهم متوهم انه اخذ بالاكثر فيما ذكرنا انما اخذ بالمتيقن ولا يقال
قد اشترط بعض العلما الخمسين في الجمعه وكان قياسا هذا انما القدح لنا في جواب هذا
السوال ولاجل ذلك قال الامام ابو المظفر ابن السمعاني في القواطع الاخذ باقل ما قيل على
ضربين احدهما ان يكون فيما اصله براه الذمه فيختلف في قدره بعد الاتفاق على وجوبه
كديه اليهودي وحكى وجهين للاصحاب فيه والثاني ان يكون فيما هو ثابت والذمه كالجمعه الثابت
فرضها فلا يكون الاخذ بالاقل دليلا لارتهان الذمه بها ولا تبرا الذمه بالشك وهل يكون
الاخذ بالاكثر دليلا فيه وجهان انتهى ومن الناس من اجاب عنه بان الشافعي لم يخالف اصله
لان شرط عدم ورود دليل سمعي على الاكثر كما عرفت ولم يوجد هذا الشرط عنده فيما
ذكرته بل دل الدليل على الاكثر فلم يمكن التمسك فيه بالبراءه الاصليه ويوضح ذلك ان بعض
العلما شرط في الجمعه خمسين فلو ان الشافعي اخذ بالاكثر لاشترط الخمسين فان قلت فهل تقول
فيما اذا احدث مجتهد اذا اجتهاده الى ايجاب قدر اقل من الثلث فان ذلك يصير مذهبا
للشافعي رحمه الله لانه اقل ما قيل حينئذ قلت هذا غير متصور لان الاجتهاد في
قيام الاجماع خطا ولو صدر من واحد لسفهنا كلامه وقصمنا عليه ما يقتضي على خارق
الاجماع فان قلت هب انه لم يوجد دليل سمعي سوى الاجماع لكن لا يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول قلت انما يلزم من عدم الدليل عدم المدلول في الامور الحقيقيه
لا في الشرعيه التكليفيه فان [illegible] ذلك يستلزم تكليف ما لا يطاق فان قلت لا يلزم من
عدم وجدانه عدم وجوده قلت هذا ساقط ان قلنا كل مجتهد مصيب والا فيصير
حكم الله في حقه اذ ذاك ذلك الذي غلب على ظنه فيخرج عن العهده والا يلزم المكلف ما لا يطاق
قوله ولا يجب الاكثر تقرير هذا الاعتراض انه ينبغي ان يجب الاكثر ليتيقن المكلف الخلاص
[illegible] وجوابه ان ذلك انما يجب حيث تيقنا شغل الذمه لاجل الشك والزايد على الاقل
لم يتيقن فيه ذلك لعدم ثبوت الدليل عليه واعلم ان هذا الاعتراض يناسب من يقول بقاعده
الاحتياط والاحتياط ان يجعل المعدوم كالموجود والموهوم كالمحقق وما يسري على بعض
التقديرات يلزم به وما لا يسري على كل التقديرات لا يلزم به وياخذ بانثقل القولين واكثرهما
ولعلنا نتعرض لهذه القاعده في الاشباه والنظاير ان شا الله وقد عضد القول بها مره
بقوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم وهو استدلال حسن ذكره [illegible]

ايده الله

ايده الله فاعجبه **قال الخامس المناسب المرسل** ان كانت المصلحه ضروريه
قطعيه كليه كتترس الكفار الصايلين باسارى الكفار اعتبرت والا فلا واما مالك فقد اعتبرها
مطلقا لان اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبارها لان الصحابه رضي الله عنهم قنعوا بمعرفه
المصالح في ما تقدم وكتاب القياس ان المناسب اما ان علم ان الشارع اعتبره او الغاه او
جهل حاله وانفصل القول البليغ والقسمين الاولين والنظر هنا في الثالث وقد يعبر عنه بالمصالح
المرسله وبالاستصلاح وفيه مذاهب احدها المنع منه مطلقا وهو الذي عليه
الاكثرون والثاني انه معتبر مطلقا وهو المنقول عن مالك بن انس رحمه الله والثالث ما اختاره
المصنف ان كانت تلك المصلحه ضروريه قطعيه كليه اعتبرت وان فات احد هذه القيود
الثلاثه لم تعتبر والضروريه ما تكون من الضروريات الخمس اعني الدين والعقل والنفس والمال
والنسب والقطعيه التي نجزم بحصول المنفعه فيها والكليه هي التي تكون موجبه لفايده تعم جميع
المسلمين كما اذا تترس الكفار حال التحام الحرب باسارى المسلمين وقطعنا بانا لو امتنعنا
عن الترس لصدمونا واستولوا على ديارنا وقتلوا كافه المسلمين ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما
من دون جريمه صدرت منه محظور والحاله هذه رميه وهذا الفصل ماخوذ من الغزالي رحمه الله
ونحن نشبع القول فيه ثم نلتفت الى الكلام مع مالك رضي الله عنه فنقول ما ذكرناه من الملايم عهد به
في الشريعه قال الغزالي ولا يبعد ان يودي اليه اجتهاد مجتهد فيقول هذا الاسير مقتول
بكل حال لانا لو كففنا عن الترس لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون
الاسارى ايضا فحفظ المسلمين اقرب الى مقصود الشرع لانا على قطع نعلم ان الشرع يقصد
تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الامكان فان لم نقدر على الحسم فقد قدرنا على التقليل وكان
هذا التفاتا على مصلحه علم بالضروره كونها مقصوده بالشرع لا بدليل واحد بل بادله
خارجه عن الحصر ولكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب لم
يشهد له اصل معين فينقدح اعتبار هذه المصلحه باعتبار الاوصاف الثلاثه وهي كونها
ضروريه قطعيه كليه فليس في معناها ما لو تترس الكفار في قلعه بمسلم فانه لا يحل رمي الترس
اذ لا ضروره بنا الى اخذ القلعه فنعدل عنها وليس في معناها ما اذا لم يقطع بظفرهم بنا فانها
ليست قطعيه بل ظنيه كذا قاله الغزالي وهو اشاره الى اعتبار القطع بحصول المصلحه وفي اشتراط
القطع به وعدم الاكتفا بالظن الغالب نظر وقد حكى الاصحاب في مسله الترس وجهين
من غير تصحيح منهم ما اشترط القطع وعللوا وجه المنع بان غايته الامر ان نخاف على
انفسنا ودم المسلم لا يباح بالخوف وهذا يصحح لجريان الخلاف في صوره الخوف ولا
قاطع فيه وقد نقل ان المسله في حالة القطع مجزوم باعتبارها والخلاف انما هو في حالة
الخوف وقد صرح الغزالي بذلك في المستصفى وقال انه انما يجوز ذلك عند القطع او ظن
قريب من القطع وليس في معناها جماعه في سفينه لو طرحوا واحدا لنجوا والا غرقوا

بجملتهم لانها ليست كلية اذ تحصل بها هلاك عدد محصور ولعل مصلحة الدين في بقاء من
طرح اعظم منها في بقاء من بقي ولانه ليس يتعين للاغراق الا ان يعين بالقرعة ولا اصل لها في
الشرع وكذلك جماعة في مخمصة لو اكلوا واحدا بالقرعة لنجوا فلا رخصة فيه وليس في معناها
قطع اليد للاكلة حفظا للروح فانه تنقدح الرخصة فيه لانه اضرار به لمصلحته وقد شهد
الشرع بالاضرار بشخص في قصد صلاحه كالفصد والحجامة وغيرهما وكذلك قطع المضطر
قلعة من فخذه الى ان يجد الطعام فهو كقطع اليد لكن ربما يكون القطع سببا ظاهرا في الهلاك
فيكون الخوف منه كالخوف في ترك الاكل او اشد فيمنع منه وليس كذلك ما اذا كان الخوف
منه دون الخوف من ترك الاكل فانه لا يجوز على الاصح بشرط ان لا يجد شيئا غيره فان قلت
فهل يجوزون ان يقطع لنفسه من معصوم غيره او ان يقطع للمضطر من نفسه قلت [لغيره]
لا يجوزه لانه ليس رعاية مصلحة احدهما بالقطع له اولى من رعاية الآخر بترك القطع فان قلت
فالضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة مصلحة فهل تقولون به قلت قد قال
بها مالك رحمه الله ولكنا لا نقول به لا لابطال النظر الى جنس المصلحة لكن لهذا تلك من معارضة
المصلحة بمصلحة اخرى وهي مصلحة المضروب فربما يكون بريا من الذنب فترك الضرب في مذنب
اهون من ضرب بريء وان كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الاموال ففي الضرب فتح ابواب
الى تعذيب البريء فان قلت فالزنديق المتستر اذا تاب فالمصلحة في قتله وان لا تقبل توبته
وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا
قالوها ... قلت المسئلة في محل الاجتهاد والذي نراه قبول توبته جريا على عموم كلام
رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام قال انما امرت ان احكم بالظاهر ولسنا على قطع بذلك
وقد صادم هذا الظهور بلفظه كلمة الشهادة العاصمة عن القتل فلا يرجع اليه وهذا
الذي رأيناه هو الذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه في المختصر وقطع به العراقيون
وصححه المتأخرون وخالف فيه بعض الاصحاب واستعمل هذه المصلحة في تخصيص عموم الحديث
وزعم الروياني ان العمل على ذلك في المسئلة اذا وجدنا خاطرا الى ما يعود الظن فقال القفال
الشاشي لا تقبل توبة المشاهير في الخبث كدعاة الباطنية وتقبل من عوامهم وقال الاستاذ
ابو اسحاق الحد لمن لعمل فان لم يعمل وان جاءنا تائبا ابدا وظهرت امارات الصدق قبلت
وهو حسن وقال ابو اسحاق المروزي لا تقبل اسلام من تكررت ردته فان قلت رب
ساع في الارض بالفساد بالدعوة الى البدعة او بالاغراء بالاموال الناس وحرمهم
وسفك دمائهم باثارة الفتنة والمصلحة قتله لكف شره فما تقولون قلت اذا
لم يقتحم جرما موجبا لسفك الدم فلا سبيل الى قتله اذ في تخليد الحبس عليه كفاية شره
فليست هذه المصلحة ضرورية فان قلت فلو كان زمان فترة لم يقدر على تخليد الحبس
فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في حبسه الا ايغار صدره وتحريك داعيته
قلت

قلت هذا رجم ظن وحكم بالوهم فربما لا يفلت ولا تتبدل الولاية والقتل بتوهم المصلحة
لا سبيل اليه فان قلت اذا توقعنا من الساعي في الارض بالفساد بتعريض اموال المسلمين
ودمائهم للهلاك وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجربة طول عمره
قلت قال الغزالي لا يبعد ان يؤدي اجتهاد مجتهد اليه قال بل هو اولى من الترس فان هذا
ظهرت جرائمه الموجبة للعقوبة فكأنه التحق بالحيوانات الضارية لما عرف من طبعه وسجيته
ونحن نقول فيما ذكره الغزالي نظر بل الفرق بين هذا ومسئلة الترس ان الترس دعت الضرورة
الى المبادرة بحيث انا لو لم نبادر في الوقت الحاضر لاستأصلونا واما هذا فجائز ان يهلكه الله
تعالى قبل ان يصدر منه ما يتوقع في المستقبل ولا يتصور قطع ذلك فان قلت كيف يجوز هذا
في مسئلة الترس وها هنا على ما ذكره الغزالي وقد قدمتم في كتاب القياس ان المصلحة اذا لم يعلم الغاؤها
بخالفه النص لم يسع كالحاجة بصوم شهرين على الملك المجامع في نهار رمضان وهذا مخالف فقوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فان زعمتم انا
نخصص العموم بصورة ليس فيها خطر كلي فالمخصص العموم بصورة يحصل بها الانزجار عن
الجناية قلت جعل الغزالي المسئلة محل الاجتهاد قال ولا يبعد المنع من ذلك
ويتأيد بمسئلة السفينة فانه يلزم منه قتل ثلث الامة لاستصلاح ثلثيها ترجيحا بالكثرة
اذ لا خلاف في ان الكفار لو قصدوا قتل عدد محصور كعشرة مثلا وتترسوا بمسلم فلا يجوز لهم
قتل الترس في الدفع بل حكمهم حكم عشرة اكرهوا على قتل او اضطروا الى الاكل لحمه وانما
نشأ هذا من الكثرة ومن كونه كليا لكن الكلي الذي لا يحصره حتى اخرا وفي الترجيح بكثرة العدد
ولهذا لو اشتبهت اخته بنساء بلدة حل النكاح ولا تحل له اذا اشتبهت بعشرة او عشرين
ولا خلاف انهم لو تترسوا بنسائهم وذراريهم قتلناهم وان كان التحريم عاما لكن تخصيصه
بغير هذه الصورة بل ابلغ من هذه الصورة انه لو لم تكن المصلحة ضرورية وانما كانوا
يدفعون بهم عن انفسهم واحتمل الحال تركهم لجاز رميهم على احد قولي الشافعي رحمه الله
كيلا يتخذ ذلك ذريعة للجهاد فاذا خصص العموم بما ذكرناه فكذلك ها هنا التخصيص
ممكن وقول القائل هذا سفك دم معصوم يعارضه ان في الكف عنه اهلاك دماء معصومة
لا حصر لها ونحن نعلم ان الشرع يؤثر حفظ الكل على الجزئي وان حفظ اصل الاسلام عن اصطلام
الكفار اهم في مقصود الشرع والمقصود لا يحتاج الى شاهد اصل فان قلت فتوظيف الخراج
من المصالح فهل اليه سبيل ام لا قلت لا سبيل اليه مع كثرة الاموال في ايدي الجنود
اما اذا خلت الايدي ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ولو تفرق العسكر
واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الاسلام او خيف ثوران الفتنة من اهل
العرامة في بلاد الاسلام فيجوز للامام ان يوظف على الاغنياء مقدار كفاية الجند ثم ان رأى

في طريق الورع الخصيص بالاراضي فلا حرج لانا نعلم انه اذا تعارض ضرران دفع اشدهما وما
يؤديه كل واحد منهم قليل بالاضافة الى ما يخاطر به في نفسه وماله لو خلت خطة الاسلام
عن ذي شوكة يحفظ نظام الامور ويقطع مادة الشرور وكان هذا لا يخلو عن شهادة اصول
معينة فان لولي الطفل عمارة القنوات واخراج اجرة الفصاد وثمن الادوية وكل ذلك
تعجيل خسران لتوقع ما هو اكبر منه وهذا ايضا يؤيد مسلك الترجيح في مسئلة الترس
لكن هذا تصرف في الاموال والاموال تبذل ويجوز ابتذالها في الاغراض التي هي اهم منها وانما
المحظور سفك دم معصوم من غير ذنب فان قلت اجرة الجلاد في الحدود والقاطع
في السرقة اذا قلنا باحد الوجهين وهو انما تجب في بيت المال لا على المجلود والسارق وفي الشرع
ولم يكن في بيت المال ما يمكن صرفه اليه فهل للامام اخذها من الاغنياء قلنا
انما ياخذ من الاغنياء اذا لم يكن منه وجه عن ذلك وهنا منه وجه فليستقرض على
بيت المال الى ان يجد سلعة فان لم يجد من يقرضه فعل ذلك على ان القاضي الروياني جوز ان
يستأجر باجرة مؤجلة او يسخر من يقوم به على ما يراه قال الرافعي والاستئجار قريب
والتسخير بعيد وبعد ان يجوز ذلك فيجوز ان ياخذ الاجرة ممن يراه من الاغنياء ويستأجر
به فان قلت فما قولكم في المصالح في الحرية المتعلقة بالاشخاص مثل المفقود زوجها
اذا عقد وليان وكلان نكاحين واحدهما سابق واستبهم الامر ووقع الياس عن البيان
هل يفسخ النكاح بالمصلحة ام تبقى المراة محبوسة طول العمر عن الازواج محرومة وفي الصورة
النائية عن زوجها المالك في علم الله وكذا المراة اذا تباعد حيضها ما شاء الله وتعوقت
عدتها وبقيت ممنوعة عن النكاح هل يجوز لها الاعتداد بالاشهر او يكفي تربصها اربع
سنين فكل ذلك مصلحة ودفع ضرار ونحن نعلم ان دفع الضرار مقصود شرعا قلنا
المسئلتان الاوليان مختلف فيهما وفي محل الاجتهاد فقال في القديم تنكح زوجة المفقود بعد اربع
سنين ولكن الجديد هو الصحيح فانه بعد الحكم بموته من غير بينة اذ لاندراس الاخبار
اسباب سوى الموت لا سيما في حق الخامل الذكر النازل القدر وان فسخنا فالفسخ انما يثبت
بنص او قياس والمنصوص اعذار وعيوب من جهة الزوج من اعسار وجب وعنة واذا
كانت النفقة دائمة فغايته الامتناع من الوطي وذلك في الحضر لا يؤثر فكذا في الغيبة
لا يقال سبب الفسخ دفع الضرر عنها ورعاية جانبها لانه معارض برعاية جانبه
وفي تسليم زوجته الى غيره بغيبته ولعله محبوس او معذور ذلك اضرار به فقد تقابل
الضرران وما من ساعة الا وقدوم الزوج فيها ممكن واما مسئلة الوليين فان علم
سبق احدهما ولم نعلم عينه فباطلان على المذهب المنصوص وان سبق معين ثم خفي
فالمذهب التوقف حتى يتبين وقيل فيه قولان ولو قيل بالفسخ من حيث تعذر امضاء العقد

لم

لم يكن حكما بمجرد مصلحة بل معتضدا باصل معين واما تباعد الحيضة فلا خلاف فيها
في مذهب الشافعي وقد اوجب الله تعالى التربص بالاقراء الا على اللائي يئسن وليست هذه منهن
وما من لحظة الا ويتوقع ويتوقع هجوم الحيض وهذا عذر نادر ولا تسلطنا على تخصيص النص
قال الغزالي وكان لا يبعد عندي لو اكتفي بالتربص باقصى مدة الحمل وهو اربع سنين لكن لما وجبت
العدة مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب التعبد قلنا وقد قال في القديم فيما اذا
انقطع دمها لعلة تعرف انها تتربص تسعة اشهر وفي قول اربع سنين وفي قول مخرج سنة ثم
ثم تنتقل الى الاشهر فان قلت قد سلمتم واكثر هذه المسائل الى القول بالمصالح فلم لم تجعلوا
هذا الاصل بالكتاب والسنة والاجماع والقياس وتجعلوه اصلا خامسا قلنا
من ظن انه اصل خامس فقد اخطا لانا رددنا المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع وهي معروفة بالكتاب
والسنة والاجماع فكل مصلحة رجعت الى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بهذه
الادلة فليس هذا خارجا عن هذه الاصول لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة اذ القياس
له اصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرف لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة من الكتاب
والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات فسمي لذلك مصلحة مرسلة قال الغزالي واذا
فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فيها بل يقطع بكونها حجة
ولذلك
وحيث جا خلاف فهو عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يترجح الاقوى
قطعنا بكون الاكراه مبيحا لكلمة الكفر والشرب لان الحذر من سفك دم اشد من هذه
الامور ولا يباح به الزنا لانه في مثل محذور الاكراه فاذا منشا الخلاف في مسئلة
الترس الترجيح اذ الشرع ما رجح الكثير على القليل في مسئلة السفينة ولا رجح الجزئي على
الكلي في قطع اليد المتآكلة وهل يرجح الكلي على الجزئي في مسئلة الترس فيه خلاف فان قلت
لا ننكر ان مخالفة مقصود الشرع حرام ولكن لا نسلم ان هذه مخالفة قلنا فقهر
الكفار واستعلاء الاسلام وفي هذا استيصال الاسلام واستعلاء الكفر فان قلت
فالكف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود قلنا اضطررنا الى مخالفة احد المقصودين
ولا بد من الترجيح والجزئي محتقر بالاضافة الى الكلي فان قلت لا نسلم ان الجزئي محتقر بالاضافة
الى الكلي فان ذلك لا يعرف الا بنص او قياس قلنا عرف ذلك لا بنص
واحد بل بتفاريق احكام واقتران دلالات لم يبق معها الشك في ان الحفظ خطة
الاسلام ورقاب المسلمين اهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة او
نهار وسيعود الى الكفار بالقتل وهذا كما انا نبيح اكل مال الغير بالاكراه لعلمنا بحقارة
المال في ميزان الشرع بالاضافة الى الدماء وكما قلنا في مسئلة السفينة انه لو كان فيها مال
لوجب القاؤه لان المفسدة في فوات ارواح الناس فان قلت لو علمنا انهم لا يقتلون

الترس بعد استيصال الاسلام فما ترون قلت الذي لاح من كلام الغزالي اولا واخرا
ان الجواز انما هو حالة العلم باستيصال الاسارى ايضا ولكن كلام الاصحاب في حكاية الخلاف
مطلق والذي يظهر لي الخلاف في الجواز فان حفظ الجمع العظيم الخارج عن حد الحصر مع حفظ الدين
واعلاء كلمة الاسلام اهم في مقاصد الشرع من حفظ عشرة انفس مثلا يصيرون مستاسرين
تحت ذل الكفر فان قلت فهلا فهمتم ان حفظ الكثير اهم من حفظ القليل في مسئلة السفينة
والاكراه والمخمصة قلت لان الاجماع قام وهو لا يصادم على انه لو اكره شخصان على
قتل شخص لا يحل لهما قتله وانه لا يحل للمسلم اكل مسلم في المخمصة فمنع الاجماع من ترجيح
الكثرة بمجردها اما ترجيح الكلي فمعلوم اما على القطع او بظن قريب منه لم يقم دليل على
خلافه فقد علمت بما اوردناه وغالبه من كلام الغزالي انه يجوز اتباع المصالح بالشروط التي
سردناها وبان لك ان الاستصلاح ليس اصلا خامسا براسه بل من استصلح فقد شرع
كما ان من استحسن فقد شرع فلنلتفت الى الكلام مع امام دار الهجرة مالك رضي الله عنه
حيث اعتبر جنس المصالح مطلقا وقد نقل الباقلاني هذا عن الشافعي رضي الله عنه ولم يصح عنه
والذي نقله عنه امام الحرمين انه لا يستجيز النائي والافراط في البعد وانما يسوغ تعليق
الاحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا وبالمصالح المستندة الى احكام
ثابتة الاصول قارة في الشريعة واختار امام الحرمين ذلك ونحوا منه واذا حقق التفصيل
الذي ذكرناه عن الغزالي لم يكن بعيدا من هذا اذا عرفت هذا فنقول قال امام الحرمين الذي
ننكره من مذهب مالك ترك رعاية ذلك وجريانه على استرساله في الاستصواب من
غير اقتصاد ونحن نعرض على مالك واقعة نادرة لا يعهد مثلها ونقول له
لو راى ذو نظر فيها جدع انف او اصطلام شفة وابدى رايا لا تنكره العقول صائرا
الى ان العقوبات مشروعة لحسم الفواحش وهذه العقوبة لائقة بهذه النازلة للزمك
التزام هذا لانك تجوز لاصحاب الايالات القتل في التهم العظيمة حتى نقل عنك الثقات انك
قلت اقتل ثلث الامة في استبقاء ثلثيها ثم انا نقول له ثانيا انجوز التعليق بكل راي فان
ابى ذلك لم يجد مرجعا يفزع اليه الا ما ارتضاه الشافعي من اعتبار المصالح المشبهة بما
علم اعتباره وان لم يذكر ضابطا وصرح بان ما لا نص فيه ولا اصل له فهو مردود الى الراي
واستصواب ذوي العقول فهذا الان اقتحام عظيم وخروج عن الضبط كما ذكر القاضي
ابو بكر حيث قال المعاني اذا حصرتها الاصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة
في ضبط الشرع واذا لم تشترط استنادها الى الاصول لم تنضبط واتسع الامر
ورجع الى اتباع وجوه الراي واقتفاء اثر حكمة الحكماء ويصير ذوو الاحلام
بمثابة الانبياء ثم لا يلبس ما يرونه الا بهة الشريعة وهذا ذريعة في الحقيقة
الى

الى ابطال ابهة الشريعة ومصير الى ان كلا يفعل ما يرى ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان
والمكان واصناف الخلق وهو في الحقيقة خروج عما درج عليه الاولون والزم امام الحرمين
مالكا رضي الله عنه ان يجوز التمسك بكل راي من غير قرب ومداناة بان العاقل ذا الراي العالم
بوجوه الايالات اذا راجع المفتين في واقعة فاعلموه انها ليست منصوصة ولا اصل
يضاهيها بان يسوغ له والحالة هذه ان يعمل بالصواب عنده والاليق بطريق الاستصلاح
قال وهذا مركب صعب مساقه رد الامر الى عقول العقلاء واحكام الحكماء ونحن على قطع
نعلم ان الامر بخلاف ذلك ثم وجوه الراي تختلف بالبقاع والاصقاع والاوقات وعقول
العقلاء مما يلزم اختلاف الاحكام باختلاف ذلك كله وهذا لا يلزم فيما له اصل
وتقريب قال ولو ساغ هذا لاتخذ العقلاء ايام كسرى انوشروان في العدل والايالات
معتبرهم وهذا الحرجنا الى استقلاله وهذه الجملة التي اوردناها مجموعة من كلام امام الحرمين
وهذا الالزام الذي ذكره اخيرا لا يلزم مالكا لانه يشترط في اتباع المصلحة ان لا تناقض
امرا مفهوما من الشريعة والعامي من اين يعلم هذا وما المانع من ان يقصد ما يراه من
الراي لقواعد الشريعة وقد احتج مالك بوجهين اشار اليهما في الكتاب احدهما ان الشارع
اعتبر جنس المصالح في جنس الاحكام واعتبار جنس المصالح يوجب اعتبار ظن هذه
المصلحة لكونها جملة افرادها والعمل بالظن واجب والثاني ان المتتبع لاحوال الصحابة
رضي الله عنهم يقطع بانهم كانوا يقنعون بمجرد معرفة المصالح في الوقائع ولا يبحثون
عن وجود امر اخر وراءها فكان ذلك منهم اجماعا على وجوب اعتبار المصالح كيف كانت ولم
يتعرض المصنف للجواب عن هاتين الشبهتين ونحن نقول في الجواب عن الاول ليس اعتبار المصالح
المرسلة بمجرد مشاركتها المصالح التي اعتبرها الشارع في كونها مصالح باولى من الغائها
لمشاركتها للمصالح التي الغاها الشارع في ذلك فيلزم اعتبارها والغاؤها وعن الثانية لا نسلم
ان الصحابة رضي الله عنهم قنعوا بمجرد معرفة المصالح وسند المنع انه لو كان كذلك لم ينعقد
الاجماع بعدهم على الغاء بعض المصالح مع علمنا انهم لم يعتبروا من المصالح الا ما اطلعوا على
اعتبار الشرع نوعه او جنسه القريب فان الشارع لم يعتبر المصالح مطلقا بل بقيود
وشرائط لا تهتدي العقول اليها غاية العقل الحكم بان جلب المصلحة مطلوب لكن
لا يستقل بادراك الطريق الخاص لكيفيته فلا بد من الاطلاع على تلك الطريق بدليل شرعي
مرشد الى المقصد فعلمه لا يمكن اعتبار المصالح فان قيل فباي طريق بلغ الصحابة رضي
الله عنهم حد الشرب الى ثمانين فان كان مقدرا فقد زادوا بالمصلحة وان كان تعزيرا
غير مقدر فلم اشعروا بالتشبيه بحد القذف وكيف بلغوا به مبلغ الحد قلنا الصحيح انه لم
يكن مقدرا لكن ضرب الشارب في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنعال واطراف

الثابت فمقدر ذلك على سبيل التعديل والتقويم بأربعين فرأوا المصلحة في الزيادة فزادوه
والتعزيرات مفوضة إلى رأي الأئمة فكأنه ثبت بالإجماع أنهم أمروا بمراعاة المصلحة وقيل
أجلوا ما رأيتموه أصوب بعد صدور الجناية الموجبة للعقوبة ومع هذا فلم يزيدوا الزيادة
على تعزير فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بتقريب من منصوصات الشرع فرأوا الشرب مظنة
القذف لأن من سكر هذا ومن هذا افترى ومظنة الشيء تقام مقام الشيء كما يقام النوم مقام الحدث
والوطء مقام شغل الرحم والبلوغ مقام نفس العقل والله أعلم **قال**
السادس فقد الدليل بعد الفحص البليغ يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم
لامتناع تكليف الغافل إلا استدلال على عدم الحكم بعدم الدليل حق متقبل عند المصنف
وتقريره أن فقدان الدليل بعد بذل الوسع في التفتيش يغلب ظن عدم الدليل وظن عدمه
يوجب ظن عدم الحكم لأن عدم الدليل يستلزم عدم الحكم لأنه لو ثبت حكم شرعي ولا دليل عليه
للزم منه تكليف الغافل وهو ممتنع **قال رحمه الله الباب**
الثاني في المردودة الأول الاستحسان قال به أبو حنيفة وفسر بأنه دليل
ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته ورد بأنه لا بد من ظهوره ليتميز صحيحه عن
فاسده والكرخي بأنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى كتخصيص أبي حنيفة قول القائل
مالي صدقة بالزكاة لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة وعلى هذا فالتخصيص استحسان
وأبو الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لأقوى
تكون كالطارئ فخرج التخصيص ويكون حاصله تخصيص العلة إلا ذهب أبو حنيفة
وأصحابه إلى القول بالاستحسان وأنكره الباقون حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع
ورد الشيء قبل فهمه محال فلا بد أولا من فهم الاستحسان وقد ذكر المصنف ثلاث
مقالات لهم الأولى أنه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته فلا يقدر أن
يتفوه به ورد صاحب الكتاب بأنه لا بد من ظهوره ليتبين صحيحه من فاسده فإن ما ينقدح
في نفس المجتهد قد يكون وهما لا عبرة به وهذا الرد يتضح بدايةً لا يجدي شيئا وفي مجلس
المناظرة وأما أن المجتهد لا يعمل به فللقوم منع في ذلك وإن يقولوا إذا انقدح له دليل
على حادثة وهو جازم بها أفتى بها المقلد ولكن سبيل الرد عليهم أن يقول هذا الدليل
المنقدح في نفس المجتهد إنما يمتاز عن غيره من الأدلة لكونه لا يمكن التعبير عنه وذلك أمر
لا يؤول إلى القدح في كونه دليلا لجواز التمسك به وفاقا فإن الاستحسان المختلف فيه
المقالة الثانية قال الكرخي الاستحسان قطع المسألة عن نظائرها أي أن المجتهد يعدل
عن الحكم في مسألة بما حكم به في نظائرها أي أن المجتهد الحكم بخلافه لوجه أقوى من
الأول يقتضي العدول عنه ومثاله تخصيص أبي حنيفة رضي الله عنه قول القائل
مالي

مالي صدقة بمال الزكاة فإن هذا القول منه عام في التصدق بجميع أمواله وقال أبو حنيفة
يختص بمال الزكاة لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة والمراد من الأموال المضافة إليهم
أموال الزكاة فعدل عن الحكم في مثل المال الذي ليس هو بزكوي بما حكم به في نظائرها من
الأموال الزكوية إلى خلاف ذلك الحكم لدليل أقوى يقتضي العدول وهو الآية ورد المصنف
هذا بأنه يلزم أن يكون التخصيص استحسانا لأنه عدول بالخاص عن بقية أفراد العام
بدليل ونحن موافقون على التخصيص فإن الاستحسان المختلف فيه ويلزم منه أيضا أن يكون
الناسخ استحسانا لكونه كذلك إذا كان ناسخا في بعض الصور **والثالثة** قال أبو الحسين
هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى منه وهو
في حكم الطارئ على الأول عن ترك أضعف القياسين للأقوى فإن أقوى القياسين ليس في حكم
الطارئ على الأضعف فإنه فرض أنه طارئ فذاك الاستحسان ومثال ذلك العنب حيث يحرم
بيعه بالزبيب سواء كان على رؤوس الشجر أم لا قياسا على الرطب ثم إن الشارع أرخص في بيع الرطب
على رؤوس النخل بالتمر فقيس عليه العنب وترك القياس الأول لكون الثاني أقوى فلما اجتمع في
الثاني القوة والطريان كان استحسانا ورده صاحب الكتاب بأن حاصله راجع إلى أن الاستحسان
هو تخصيص العلة ونحن موافقون على ذلك ولكن أن يقول هو بهذا التفسير أعم من تخصيص
العلة فإنه رجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابله بدليل طارئ عليه أقوى منه وذلك أعم ورده
الإمام بأنه يقتضي أن يكون الشرع بعد كلها استحسانا لأن البراءة الأصلية مقتضى العقل
وإنما ترك ذلك لدليل أقوى منه وهذا الأقوى في حكم الطارئ على الأول ثم قال ينبغي أن يزاد
في الحد قيد آخر فيقال ترك وجه من وجوه الاجتهاد مغاير للبراءة الأصلية والعمومات
اللفظية بوجه أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الأول قال صفي الدين الهندي في قوله
ترك وجه من وجوه الاجتهاد ما يغني عن ذلك الوجه مغاير للبراءة فإنها ليست
وجها من وجوه الاجتهاد إذ هي معلومة أو مظنونة من غير اجتهاد فلا
حاجة إلى ما ذكره الإمام من القيد ومن وجوه الرد على هذا التفسير أنه يقتضي أن
يكون العدول من حكم القياس إلى النص الطارئ عليه استحسانا والخصم لا يقول به ذكره
الهندي قال ثم إنه لا نزاع في هذا أيضا بأن حاصله يرجع إلى تفسير الاستحسان بالرجوع
عن حكم دليل خاص إلى مقابله بدليل آخر أقوى منه وهو طارئ عليه من نص أو إجماع أو غيرهما
وقد ذكر للاستحسان تفاسير أخر مزيفة لا نرى التطويل بذكرها وحاصلها يرجع إلى
أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه ثم إنا نقول لهم بعد ذلك إن عنيتم ما يستحسنه
المجتهد بعقله ورأي نفسه من غير دليل وذلك هو ظاهر لفظة الاستحسان والذي
حكاه بشر المريسي والشافعي عن أبي حنيفة رحمه الله وقال الشيخ أبو إسحق الشيرازي
هو الصحيح عنه فهذا العمر الله اقتحام عظيم وقول في الشريعة بمجرد التشهي وتفويض

الاحكام العقول ذوي الآراء ومخالفة لقوله تعالى فما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله ولكن
اصحابه ينكرون هذا التفسير وان عسر جواز استعمال لفظ الاستحسان فاني ينكر ذلك
والله تعالى يقول الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه والكتاب والسنة مشحونان بذلك
والقوم لا يعنون بالاستحسان ذلك فلا نسهب في الامعان فيه فان قلت قد وقع في كلام الشافعي
رضي الله استحسن في المتعة ان تكون ثلاثين درهما واستحسن ان تثبت الشفعة للشفيع الى
ثلاثة ايام واستحسن ان يترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة وحسن ان يضع اصبعيه في صماخي
اذنيه اذا اذن وقال الغزالي استحسن اذا اخرج يده اليسرى بدل اليمنى السارق ان يقطع
يمناه والاستحسان ان لا تقطع وقال الاودني في اختلاف الاصحاب في مسئلة الجارية المغنية
وهي التي اشتهت اشتريت بالغين ولولا الغنا لساوت .. كل هذا استحسان والقياس
الصحة وقال الرافعي في التغليظ على المعطل في اللعان استحسن ان يحلف ويقال قل بالله الذي
خلقك ورزقك فقد قيل ان المعطل وان غلا في انكاره فاذا رجع الى نفسه وجدها مذعنة
لخالق مدبر وقال القاضي الروياني فيما اذا امتنع المدعي من اليمين المردودة وقال امهلوني لاسال
الفقهاء استحسن قضاة بلادنا امهاله يوما وقال ابو الفرج السرخسي في تقدير نفقة الخادم على
الزوج المتوسط استحسن الاصحاب ان تكون عليه مد وسدس لتفاوت المراتب في حق
الخادم فان الموسر عليه لها مد وثلث والمعسر مد فليكن المتوسط كذلك كما تفاوت المراتب
في حق المخدومة وقال الاصحاب ليس لولي المجنونة والصبية المراهقة اذا آلى عنها الزوج ومضت
المدة والعصبة ان يطالب بالفيئة لان ذلك لا يدخل تحت الولاية وحسن ان يقول الحاكم
للزوج على سبيل النصيحة اتق الله في اليها او طلقها وقال ابو العباس بن القاص في التلخيص
لم يقل الشافعي بالاستحسان الا في ثمانية مواضع وذكر بعضا من هذه الصور المعدودة وقد ايضا
تقول ما الاستحسان الذي ابا الشافعي قلت قد عرفت انه لا نزاع في ورود هذه
اللفظة على الالسنة استعمالا وقول ابن القاص لم يقل به الا في ثلاث مسائل يجب ان تكون
المراد منه لم يرد على لفظه فيما اطلعت عليه لما هو المعروف المشهور من قاعدته على الرد على
الاستحسان ثم نقول في هذه الصور الدليل على انه ليس فيها الا استعمال اللفظ ان احدا من
الاصحاب لم يقدر المتعة بثلاثين درهما بل منهم من استحب هذا القدر لاجل ذهاب ابن عمر
وابن عباس رضي الله عنهم اليه وقال في التتمة المستحب ان يمتعها خادما فان لم يكن فلبس
او مقنعة ولم يقل الشافعي ولا احد من الاصحاب ان دليل ذلك الاستحسان ولم يوجب احد
منهم على السيد ان يترك للمكاتب شيئا من نجوم الكتابة بل اوجبوا الايتاء اما حطا من نجوم
الكتابة ولم يقل ان شيئا من غيرها واستحبوا ان يكون حطا من النجم وكل مستحب
مستحسن فلذلك قال الشافعي استحسن ان يترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة ولم يقل
ان

ان مستنده الاستحسان ولنا مسئلة السارق فلم يقل ايضا لا يقطع يمناه للاستحسان
بل الاستحسان ان لا يقطع فلم ير من يقول به ان لا يقطعها وكذلك القول في ساير الصور
المذكورة فان قلت ولم لا جرى الخلاف المذهبي ومسئلتي الشفعة والسارق قلت
لا لاجل الاستحسان معاذ الله لا تجد في عبارة احد من الاصحاب ذلك بل لمعان اخر تجدها
مسطورة في الفقهيات **قال الثاني** قيل قول الصحابي حجة وقيل ان
خالف القياس وقال الشافعي في القديم ان انتشر ولم يخالف لنا قوله فاعتبروا وامتنع
التقليد واجماع الصحابة على مخالفة بعضهم بعضا وقاس الفروع على الاصول قيل
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قلنا المراد عوام الصحابة قيل اذا خالف القياس فقد
اتبع الخبر قلنا ربما خالف لما ظنه دليلا ولم يكن .: اتفق اهل العلم على ان قول الصحابي
ليس حجة على صحابي اخر مجتهد كما صرح به القاضي ابو بكر في التقريب والارشاد واختصار امام
الحرمين والمتاخرون منهم الامدي وغيره واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم
من المجتهدين فذهب الشافعي رضي الله عنه في الجديد والاشاعرة والمعتزلة واحمد بن حنبل في
احدى الروايتين والكرخي الى انه ليس بحجة مطلقا وعليه الشافعي في القديم ومالك واكثر الحنفية
وقال قوم ان خالف القياس كان حجة والا فلا وقال الشافعي رحمه الله في القديم كما نقل المصنف انه
حجة بشرط ان ينتشر ولا يخالف كذا حكى المصنف هذا المذهب وهو وهم وانما هذا قول
من مسئلة اخرى وهي انه هل يجوز للعالم تقليده وفيها مذاهب احدها هذا وقد ذكر الامام
هذه المسئلة فرعا بعد ذكر المسئلة التي نحن فيها فنقل المصنف هذا القول منها الى هنا وليس
بجيد وفي المسئلة التي نحن فيها قول اخر ان قول ابي بكر وعمر حجة دون غيرهما رضي الله عنهما وهذا
القول ليس هو الذي تقدم في الاجماع وان توهم ذلك بعض الشارحين فان ذلك في ان قول مجموعهما
اجماع لا كل واحد منهما على حدته وهذا في ان قول كل واحد منهما وحده حجة لا بشرط
اتفاقهما وذهب قوم الى ان قول الخلفاء الاربعة حجة اذا اتفقوا وهذا هو القول الذي تقدم
في الاجماع فان قلت ما ذلك الا ان القائل بان قول الشيخين حجة لا يشترط اتفاقهما هنا خلاف
القائلين وان القائل بان قول الاربعة حجة هنا يشترط اتفاقهم كما فعلتم وعبارة الامام وغيره
لا تعطي ذلك قلت اما الثاني فصرح به الغزالي في المستصفى والامام وغيرهما واما
الاول فهو مقتضى عدم تقييد من حكاه لا سيما الغزالي والامام حيث قيدا احد القولين دون
الاخر والامدي لم يحك هنا القول باتفاق الاربعة وكانه اكتفى بحكايته في كتاب الاجماع وحكى
القول بحجية قول الشيخين مع حكايته في كتاب الاجماع القول بان اجماعهما حجة وذلك دليل
على ما قلناه والا فكان حكاية قول الشيخين تكريرا وهو قد قدمه في قول الاربعة ثم ان
الخلاف هنا في ان قول الشيخين حجة لا وانه اجماع والخلاف هناك في كونه اجماعا وقد تكون الشيء

حجة ولا يكون اجماعا كما قيل في الاجماع السكوتي وغيره اذا عرفت ذلك فقد احتج المصنف
على ان قول الصحابي ليس بحجة مطلقا بثلاثة اوجه اولها قوله تعالى فاعتبروا امر بالاعتبار
وذلك ينافي جواز التقليد كذا قرره الامام واعترض عليه صفي الدين بان الاخذ بقول الصحابي
عند القائلين به ليس على سبيل التقليد بل هو اخذ بمدرك من المدارك الشرعية فلا ينافي وجوب
النظر والقياس كالاخذ بالنص وغيره ولكن ان نقول في تقرير قوله فاعتبروا اقتضى وجوب
الاجتهاد فخالفناه فيما اذا وجد نص واجماع فيبقى ما عداهما على الاصل والثاني ان الصحابة اجمعوا
على مخالفة كل واحد من احاد الصحابة فان قلت هذا دليل على عين محل النزاع قلت
لا لانه اذا كان حجة ومن مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضا جاز لغيرهم ذلك ايضا اعني مخالفة
كل منهم لان مذهبهم جواز المخالفة والفرض ان مذهبهم حجة كذا اجاب به العبري وفيه
نظر لان الاقتداء بهم عند القائل به انما هو فيما لم يختصوا به وهم مخصوصون بعدم حجية
قول بعضهم على بعض ولكن ان تضايق في تصور وقوع اجماعهم على مخالفة بعضهم بعضا
لان الاجماع وان يكون من الكل والمجمع على مخالفته غير داخل في المجمعين فلا يتصور الاجماع دونه
واذا فهمت هذا فنقول يمكن ان نقرر الاجماع على وجه اخر يغاير لفظ الكتاب وهو انهم سكتوا
على مخالفة التابعين لبعضهم وذلك اتفاق منهم على تجويزه والثالث قياس الفروع التي هي محل
الخلاف على الاصول لامتناع كون قولهم حجة فيها على غيرهم من المجتهدين اتفاقا والجامع
كون المجتهد متمكنا من ادراك الحكم بطريقه وقد اعترض على هذا بالفرق بين الفروع
والاصول اذ الظن الذي هو مطلوب في الفروع يحصل بقول الصحابي دون القطع الذي هو
مقصود في الاصول وبان الخصم لا يسلم ان قول الصحابي في الاصول ليس بحجة بل هو دليل من
الادلة يعم الاصول والفروع واحتج من قال بان قول الصحابي حجة مطلقا بما روي من قوله
صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فدل على ان الاقتداء بهم هدى وطلب
الهدى واجب وقد سلف في الاجماع الكلام على هذا الحديث واجاب المصنف بان الخطاب
هنا خطاب مشافهة للعوام لا يجوز ان يدخل فيه غيرهم ولا يجوز ان يكون لمجتهدهم بل لانه
ليس محل الخلاف فتعين ان يكون لعوامهم ونحن نسلم ان العامي منهم يهتدي بالاقتداء باي مجتهد
كان منهم فان قلت على هذا لا يختص هذا الحكم بهم قلت نعم من هذا الوجه
ولكن فيه فائدة تميزهم عن غيرهم بتقليد اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين
شاركوهم في الصحبة التي هي اعظم مناقبهم وهذا الوصف لم يحصل لغيرهم فانه لولا الدليل
الدال على ان عامي الصحابة يقلد العالم منهم كهذا الحديث وغيره لكان يقدح للمباحث
يقول لا يقلد الصحابي صحابيا اخر وان قلد العامي مجتهدا والفرق ان المجتهد يتميز عن العامي
برتبة العلم ولا وصف في العامي يقاومه به واما عامي الصحابة فقد قاوم مجتهدهم بمشاركته
في

في وصف الاعظم واجاب الامدي عن الحديث بانه وارد في الاشخاص فلا دلالة له على عموم
الاهتداء في كل ما يقتدى فيه فيحمل على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم واعترض
الهندي على هذا بان ترتيب الحكم على الوصف وهو كونهم صحابة يشعر بالعلية ومن وجوه
الاعتراض عليه ايضا ان قول العام في الاشخاص عام في الاحوال وقد سبق في اول كتاب العموم من
البحث في هذا ما تعرف به عين المسترشد واحتج من قال قول الصحابي حجة اذا خالف القياس
بانه ثقة فلا يحمل مخالفته للقياس الا على اطلاعه على خبر لمخالفته القدح في عدالته لو لم
يكن ذلك فيتعين حمله على قوله واجاب بانه ربما خالف لشيء ظنه دليلا وليس
في نفس الامر كذلك ثم انا سلمنا انه في نفس الامر كذلك فالحجة حينئذ ليست في قول الصحابي
بل في الخبر ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين ان ينتشر ام لا لكونه سبق في كتاب
الاجماع **قال مسئلة** منع المعتزلة تفويض الحكم الى راي النبي
او العالم لان الحكم يتبع المصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة قلنا الاصل ممنوع وان سلم
فلم لا يجوز ان يكون اختياره امارة المصلحة وجزم بوقوعه موسى بن عمران لقوله
بعدما انشدت ابنة النضر بن الحارث لو سمعت ما قلت وسؤال الاقرع ان الحج كل عام
فقال لو قلت ذلك لوجب ونحوه قلنا لعلها ثبتت بنصوص محتملة للاستثناء وتوقف
الشافعي رضي الله عنه (ش) اول ما تقدم تحرير محل الخلاف في المسئلة فنقول الحكم المستفاد من
العباد على امور احدها ما جاء بطريق التبليغ عن الله تعالى وهذا مختص بالرسل عليهم الصلاة
والسلام وهم فيه مبلغون فقط والثاني المستفاد من اجتهادهم وبذلهم الوسع في المسئلة
وهذا من وظائف المجتهدين من علماء الامة وجوازه للنبي صلى الله عليه وسلم خلاف يأتي ان
شاء الله في كتاب الاجتهاد والثالث ما يستفاد بطريق تفويض الله تعالى الى نبي او عالم
بمعنى ان يجعل له ان يحكم بما يشاء ويكون ملحقا به وهو حكم الله الازلي في نفس الامر
لا بمعنى ان يجعل له ان ينشئ الحكم فهذا ليس صورة المسئلة وليس هو لاحد غير رب
العالمين قال الله تعالى ان الحكم الا لله اي لا ينشئ الحكم غيره اذا عرفت هذا فقد اختلف العلماء
في انه هل يجوز ان يفوض الله تعالى حكم حادثة الى راي نبي من الانبياء او عالم من العلماء فيقول
له احكم بما شئت فما صدر فيها عنك من الحكم فهو حكمي في عبادي ويكون قوله اذ ذاك من جملة
المدارك الشرعية فذهب جماهير المعتزلة الى امتناعه وجوزه الباقون من غيرهم وهو
الحق وقال ابو علي الجبائي في احد قوليه يجوز ذلك للنبي دون العالم وهذا هو الذي اختاره ابن
السمعاني قال وذكر الشافعي في كتاب الرسالة ما يدل عليه وجزم بوقوعه موسى بن عمران
من المعتزلة وتوقف الشافعي رضي الله عنه كما نقله المصنف وهذا التوقف يحتمل ان يكون في
الجواز وان يكون في الوقوع مع الجزم بالجواز وبالاول صرح الامام وكذا الامدي فقال ونقل
عن الشافعي وفي كتاب الرسالة ما يدل على التردد بين الجواز والمنع ولكن الثاني اشبه نقلا عليه

جرى الاصوليون من اصحابنا الشافعية واحتج المعتزلة على المنع بان الاحكام تابعة لمصالح
العباد ولو فرض ذلك لاختيار العبد لم يكن الحكم تابعا للمصلحة بل لاختياره الذي جاز ان
لا يكون مصلحة فان ما ليس بمصلحة ولغير الامر لا يصير مصلحة بتفويضه الى المجتهد واجاب
بمنع الاصل وهو كون الحكم تبع المصلحة وبانا ولو سلمناه لا يلزم ما ذكرتم لانه لما قال
له انك لا تحكم الا بالصواب امنا من اختياره المفسدة وكان الله تعالى جعل اختياره امارة على
المصلحة وقدر له ان لا يختار سواها واحتج موسى بن عمران على الجزم بوقوعه بامرين احدهما
قصة النضر بن الحارث التي رواها اهل المغازي والسير فروينا باسنادنا الى عبد الملك بن هشام
قال ثنا زياد بن عبد الله البكائي عن محمد بن اسحق المطلبي رحمه الله قال بعد ان ذكر غزوة بدر الكبرى
وعدد القتلى بها وكان من شياطين قريش فقتله علي بن ابي طالب حسبه نفر من بني عبد الدار بن قصي
النضر بن الحارث بن كلدة بن علقمة بن عبد مناف بن عبد الدار قتله علي بن ابي طالب صبرا عند
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصفراء فيما يذكرون قال ابن هشام بالاثيل قال ابن هشام ويقال النضر
بن الحارث بن كلدة بن عبد مناف ثم ذكر ابن هشام بعد ذلك ابياتا لقتيلة بنت الحارث اخت النضر
تبكيه اولها   يا راكبا ان الاثيل مظنة من صبح خامسة وانت موفق   ومنها
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
قال ابن هشام فيقال والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال
لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه انتهى وقال الزبير بن بكار في النسب سمعت بعض اهل العلم
يقول انها مصنوعة انتهى فقوله صلى الله عليه وسلم لمننت عليه يدل على ان الحكم كان مفوضا الى
رايه فانه لو كان قتله بامر الله لقتله ولو سمع شعرها الف مرة وقد قال المصنف تبعا للامام
ان هذه المراة ابنة النضر وهو مخالف لما ذكره ابن هشام لكن في رواية اخرى لا تقوم بها حجة
انها ابنته كما ذكر والثاني ما رواه مسلم من حديث ابي هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال يا ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم وهذا الرجل هو
الاقرع كما ذكر المصنف وهو ابن حابس والاقرع في الصحابة اربعة هذا اشهرهم وفي الحديث
ايضا دليل على ان الامر كان مفوضا الى اختياره قوله ونحوه او نحو هذين الامرين قوله صلى
الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة وقوله صلى الله عليه وسلم
في مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال الا الاذخر
وغير ذلك واجاب المصنف عن الكل بانه يجوز ان يكون هذه الاحكام بايحاء منصوص مجملة
للاستثناء ويريد ان يقول الاول تيسيرا وحاجتهم فلا يدل على التفويض ولكان يجب عليه ان يقع في
قصة النضر بانه لم يصح وابن هشام لم يجزم بالقول به وقال الزبير بن بكار ما قدمنا
وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بقتله قبل ان يستشفع والذي ايده الله ويجيب عنه على تقدير صحته بان النضر كان اسيرا والامام مخير في الاسارى
بين

بين القتل والاسترقاق والمن والفداء وعندي في هذا نظر فان الامام وان خير بين هذه الاشياء
فلا خلاف بين الاصحاب انه يجب عليه رعاية المصلحة والنبي صلى الله عليه وسلم لا يخفى عليه وجه
المصلحة وما فعل القتل الا وقد كان فعله مصلحة ولا تزول هذه المصلحة بانشاد اخته ابياتها
هذه ولا تنقل الحال كان مستويا الا انا نقول لا سبيل الى ذلك ولو فرض استواء الحال الواجب
عدم القتل فانه متى لم يظهر وجه الصواب في الحال حبسهم الى حين يظهر نص عليه اصحابنا
واجيب عن قوله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت بانها قضية شرطية لا تقتضي وقوع
مشروطها وهو منقدح وعن قوله الا الاذخر بانه يحتمل نزول الوحي سريعا عليه والله اعلم

قال رحمه الله الكتاب السادس في التعادل

والتراجيح وفيه ابواب الاول في تعادل الامارتين في نفس الامر منعه الكرخي وجوزه قوم
وحينئذ فالتخيير عند القاضي وابي علي وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء فلو حكم القاضي
باحدهما مرة لم يحكم بالاخرى اخرى لقوله عليه السلام لابي بكر لا تحكم في شيء واحد بحكمين مختلفين
التعادل بين القاطعين المتنافيين ممتنع كما ستعرفه ان شاء الله تعالى على ما سنعرفه كما نقلنا
وكذلك بين القطعي والظني لعدم التقطع واما التعادل بين الامارتين في الاذهان فصحيح واما
في نفس الامر فمنعه الكرخي والامام احمد وجمع من فقهائنا وجوزه الباقون هذا هو النقل
المشهور وكلام الغزالي يدل على ان من قال المصيب واحد لم يجوز تعادل الامارتين وان الخلاف بين
المصوبة حيث قال اذا تعارض دليلان عند المجتهد فالمصوبة يقولون هذا العجز والا فليس
في ادلة الشرع تعارض انتهى واحتج الامام ان تعادل الامارتين في حكمين متنافيين والفعل
واحد ككون الفعل الواحد واجبا وحراما جائز لانه غير واقع شرعا اي غير جائز في
الحكمين غير واقع شرعا اي غير جائز الوقوع شرعا يظهر ذلك بتامل كلامه وان تعادلهما في
فعلين متنافيين والحكم واحد كوجوب التوجه الى جهتين قد غلب على الظن انهما جهتا القبلة
وقد احتج من منع من تعادل الامارتين مطلقا بانه لو وقع فاما ان يعمل بهما وهو جمع بين
المتنافيين او لا يعمل بواحد منهما فيكون وضعهما عبثا او يعمل باحدهما على التعيين وهو
ترجيح من غير مرجح او لا على التعيين بل على التخيير والتخيير بين المباح وغيره يقتضي ترجيح امارة
الاباحة بعينها لانه لما جاز له الفعل والترك مع انه لا معنى للاباحة الا ذلك لزم ان يكون
ذلك الفعل مباحا له ويكون ترجيحا لاحد الامارتين بعينها وقد وضح فساده واجيب بانه
لم لا يجوز ان يعمل باحداهما على التعيين قوله ذلك ترجيح لامارة الاباحة بعينها قلنا ممنوع
وهذا لان الاباحة هي التخيير بين الفعل والترك مطلقا لا التخيير بينهما بناء على الدليلين اللذين
يدل احدهما على الاباحة والاخر على الحظر اذ يجوز ان يقول الشارع للمكلف انت مخير
في الاخذ بامارة الاباحة او بامارة الحظر الا انك متى اخذت بامارة الاباحة فقد اخذت

لك الفعل او بالحظر فقد حرمت منه ونصح له بان الفعل على احد التقديرين اباحة وعلى الاخر
حرام ولو كان ذلك اباحة للفعل لما جاز ذلك ويؤكده انه يجب عليه اعتقاد كل منهما
على تقدير الاخذ بامارته فلو كان يرجحها لامارة الاباحة لما احتلف وجوب الاعتقاد ومثاله
والشرع ان المسافر مخير بين ان يصلي اربعا فرضا وبين ان يترك ركعتين ولا يقال الماخير بين
فعل الركعتين وتركهما كانتا مباحتين وكذلك الصلاة المعادة على الوجه الذاهب الى انها
فرض وفي الدليل وجوابه مواقف اخر لا نطول بذكرها واحتج من جوز تعادل الامارتين
في نفس الامر بالقياس على التعادل في الذهن وبانه لو امتنع لم يكن امتناعه لذاته اذ لا يلزم
من فرض وقوعه محال او لدليل والاصل عدمه واجيب عن الاول بان التعادل الذهني لا
يمنع امكان التوصل فيه الى الرجحان احدى الامارتين فلا يكون نصبهما عبثا وعن الثاني بانه
اثبات للجواز بعدم ما يدل على الفساد وليس اولى من عكسه وهو اثبات الفساد لعدم
ما يدل على الجواز واما احتجاج الامام فعليه كلام طويل ولا نرى الاشتغال بذكره لان
صاحب الكتاب اهمل حكايته واقتصر في المسألة كلها على مجرد حكاية المذاهب فلنسعه
في الاختصار قوله وحينئذ اي اذا قلنا بجواز تعادل الامارتين في نفس الامر وتعادلا
فذهب القاضي ابو بكر وابو علي وابنه ابو هاشم الى التخيير فيعمل المجتهد في شانه بما شا
ويخير العامي في الاستفتا ويختار احد الامرين في الحكم للمتخاصمين ولا يخيرهما دفعا للخصام
وذهب قوم الى ان حكمه التساقط كالبينتين اذا تعارضتا ويرجع الى البراة الاصلية
وقال قوم ان وقع هذا التعادل بالنسبة الى الواجبات فالتخيير اذ لا يمتنع التخيير في الشرع
بين الواجبات كما ان من ملك مائتين من الابل يجب عليه ان يخرج ما شا من الحقاق او بنات
اللبون عند من يجعل الخيرة للمالك من اصحابنا ومن دخل الكعبة استقبل ما شا من جدرانها
وان وقع بالنسبة الى حكمين متناقضين كالاباحة والتحريم فحكمه التساقط والرجوع الى البراة
الاصلية قوله فلو حكم اي اذا اختار القاضي احدى الامارتين وحكم بها لم يكن له ان يحكم بالاخرى
وقد استدل على ذلك بما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لابي بكر رضي الله عنه لا تقض في شي واحد
بحكم مختلفين وهذا الحديث لا اعرفه وقد سالت عنه شيخنا الذهبي فلم يعرفه ولا تعادل المجتهد يحيط
على تعادل الامارتين في نفس الامر وتخيير المسافر في الركعتين وكونهما مع جواز تركهما
تقعان على وجه الوجوب انما هو في ظن المجتهد ومن اين لنا ان الحال في نفس الامر كذلك فمن
لو جب القصر من العلماء لا يجوز فعلهما ومن لا يوجبه لا يقطع بوقوعهما على وجه الوجوب
اذ التطوع بوقوعه على وجه الوجوب فرع كونه جائز الوقوع وكذلك القول في
الصلاة المعادة وقد يعلل ما ادعاه المصنف في الحاكم بانه لو حكم بخلافه مرة اخرى
لانهم

لانهم والحاكم يتوجه مظان التهم ويجري مثل هذا في المفتي وفيما اذا عمل باحد الامرين في
شان نفسه واطلع عليه الناس كيلا يتناقض فعله فيتهمه العامي ولا يرجع الى فتواه
قال **مسألة** اذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد يدل على توقفه
ويحتمل ان يكونا احتمالين او مذهبين وان نقل في مجلسين وعلم المتاخر فهو مذهبه
والا حكي القولان " هذه المسألة في حكم تعارض قولين لمجتهد واحد وهو بالنسبة
الى المقلدين كتعارض الامارتين عند المجتهدين ولذلك اعقبه لتعادل الامارتين ومضمون
المسألة انه اذا نقل عن مجتهد واحد في مسألة واحدة قولان متنافيان فاما ان يكون ذلك
في موضع واحد او لا الحالة الاولى اذا كان في موضع واحد بان يقول في هذه المسألة قولان
مثلا وهو قسمان احدهما ولم يذكره في الكتاب ان يعقب ذلك بما يشعر بترجيح احدهما
ولو بالتفريع عليه فيكون ذلك قولا له لان قول المجتهد ليس غير ما يترجح عنده والثاني
ان لا يفعل ذلك فيدل على توقفه في المسألة لعدم ترجح دليل احد الحكمين في نظره وقوله
فيها قولان يحتمل ان يريد بالقولين احتمالين على سبيل التجوز اي فيها احتمال قولين
لوجود دليلين متساويين ولان يريد بهما مذهبين لمجتهدين وعلى التقديرين لا ينسب
اليه قول في المسألة لتوقفه فيها والى هذا القسم اشار المصنف بقوله يدل على توقفه
ويحتمل اي وهذا الطلاق القولين يقتضي التخيير وهو ضعيف واعلم ان وقوع ذلك
في مجلس واحد من دون ترجيح قليل نقل الشيخ ابو اسحق رحمه الله في شرح اللمع عن
القاضي ابي حامد المروروذي انه ليس للشافعي مثل ذلك الا في بضعة عشر موضعا ستة
عشر او سبعة عشر وقد وقع في المحصول نقل القاضي ابي حامد المروروذي الشيخ ابو حامد
الاسفرايني وكانه ظن انه ابو حامد بالي حامد ووقع فيه الجزم بان المواضع سبعة
عشر وهو وهم والذي نقله الشيخ ابو اسحق ما ذكرناه وقال القاضي ابو بكر في مختصر
التقريب قال المحققون ان ذلك لا يبلغ عشرا الحالة الثانية ان يكون نقل القولين
عن المجتهد في موضعين بان ينص في كتاب او في وقت على اباحة شي وفي اخر على حرمته
فهو قسمان احدهما ان يعلم المتاخر منهما فهو مذهبه ويكون الاول مرجوعا عنه وذهب
بعض الاصحاب انه لا بد وان ينص على الرجوع فلو لم ينص على الجديد على الرجوع عن
القديم لم يكن رجوعا حكاه الشيخ ابو اسحق والثاني ان يجهل الحال فيحكى عنه القولان من
غير الحكم على احدهما بالترجيح **فائدة** واقوال الشافعي رضي الله عنه كذلك وهي
دليل على علو شانه في العلم والدين " قد وقع الحال المتقدم ان للامام المطلبي قدوتنا
ابي عبد الله الشافعي ابن عم المصطفى صلى الله عليه وسلم وذلك من الادلة الواضحة على علو
شانه في العلم والدين في الحالتين اما الدليل على العلم في الاولى فانه كلما زاد المجتهد

علما وتدقيقا وكان بحرا لم يحققا تصحيحا وتحقيقا ووقوفه على الادله المرجحه مساعيا
وادرك وجه الازدحام فيها وكيفية الانفصال عنها عظيما لكاد بالاشكالات الموجبة
للتوقف لديه وتزاحمت المعضلات بين يديه واما في الدين فلم يكن ممن اذا ظهر وجه
الرجحان صمم على مقالته الاولى ولا قام بنصرتها وبالغ بصنعها حتى يبادي اولى لكنه اولى بل
صرح ببطلان تلك واعترف بالخطاء فيها وقصور النظر واما الحالة الثانية وهي تنصيصه
على القولين في موضع فقد استدل على علمه ايضا لانه مبني عن اشتغاله طول عمره القصير بالنظر
والمباحث واشتماله على التدقيق في الوقائع والحوادث وعلى دينه لاظهار الشيء الذي لاح
له عن مال عما صدر منه اولا ولا واقف عند كلام عنى بنسبته الى التناقض في المقال ولا مروج
لمذهبه وان كان ذا القدرة العظمى على ما يرومه واليد الطولى فيما يحاوله وقد عاب القولين
على الشافعي من لا خلاق له واتى بزخرف من القول زكاه ونمقه والله لا سواه وعدله
وذلك لنقصان وقصور وحسد كامن في الصدور وقال في العلم قولا كبيرا وفاه بالسيء
جرأة سيصلى سعيرا واضمر في نفسه من الداء عن ملة سيد المرسلين عقيدة لا يغسل
بالسيف عارها ولا يوارى الليل عوارها ونحن لا نحفل بكلمه ولا نعول بكلامه ونكتفي بما
صنفه اصحابنا قديما وحديثا في نصرة القولين ونحيل الفطن على ذهنه والوقوف والبليد
على الوقوف عليها ولكنا نورد اسوله قد تختلج في الصدور وتعتور بني الزمان فنجد بها الفقيه
نفسه مصدرا واصول قد علمت صفة القولين وكيفية وقوعهما فان قلت التردد في القولين
منبي عن نقصان النظر عن ادراك الارجح قلت معاذ الله بل يخبر عن كمال ذلك لان قوة
النظر كلما ازدادت توالت عليها التشكيكات كما عرفت فان قلت من سبق الشافعي الى ذلك
من المجتهدين وقد كان فعله ابو بكر الصديق رضي الله عنه وهو افضل من طلعت عليه الشمس
بعد النبيين قلت الفاروق الذي اعز الله به الاسلام بدعوة النبي صلى الله عليه وسلم
حيث نص في الشورى على ستة وحصر الخلافة فيهم تنبيها على ان الاستحقاق منحصر فيهم وان
غيرهم ليس اهلا لذلك ولم يعترض احد عليه بل اتبعوا رايه واقتفوا اثره فان قلت
ما فائدة ذكر القولين قلت التنبيه على ان الحق لا يعدوهما وقصر نظر المذهب له على
التدقيق فيهما وعدم الالتفات الى غيرهما فان قلت من جملة فوائده ان يذكر قولين مع الاشارة
الى ترجيح احدهما واي فائدة من التنبيه على الراجح وذكر المرجوح قلت ليعلم طرق
الاجتهاد والاستنباط والتمييز بين الصحيح والفاسد ومخافة ان يؤدي اجتهاد غيره من
متابعيه اليه ولا يتنبه لفساده فيتخذه مذهبا وقد عد الاصحاب لابي حنيفة رضي الله عنه
امثال ذلك وطالما قال القياس كذا ولكني تركته استحسانا وليس لاحد ان يعيب عليه ذلك
ولا ان يقول ما فائدة ذكر القياس مع عدم اعتماده اياه فان قلت اي معنى في اطلاق
القولين في وقت واحد من غير ترجيح قلت هذا هو الذي لم يوجد منه القولين

سوى

يستوي الدرر اليسير وقد قلنا انه فيه متوقف وانه دليل على غزارة العلم والتبحر في الديانة وفيه
من الفوائد التنبيه على المأخذ وانحصار جهتها في ذينك القولين ولذلك جعل عمر رضي الله
عنه الامر شورى في ستة ولم ينص على واحد بعينه وكان قصده ان الخلافة لا تعدوهم
ولو لم يفاجئه هادم اللذات لبين الاصح عن غيره فان قلت فلا معنى لقولكم في هذا القسم
للشافعي في هذه المسئلة قولان اذ ليس له على ما زعمتم في مثل هذه المسائل قول واحد ولا
قولان بل هو متوقف غير حاكم بشيء قلت قال امام الحرمين في التلخيص هذا القول
لا يتحاشى منه وانما وجه الاضافة الى الشافعي ذكره لهما واستقصاؤه وجوه الاشباه
فيهما وقد كان الشافعي رضوان الله عليه حدث السن لم تتسع مهلته كثيرا الا انه لم يطل زمنه ولا
شغله ذلك عما هو فيه من حياطة الدين والنظر المبين والاجماع على طرائق اليقين وقد سئل
بعضهم ما السبب في قصر عمر الشافعي حتى لا يزالون مختلفين ولو طال عمره لرفع الخلاف ولسنا
نمحض القول فيما لا نحصره محصر ولا نطول من مناقب الحبر ولكن القلم استطرد ووجد
المقال مجالا فقال ونختم الفصل بما هو من توابع وابواب الترجيح وامور المقلدين فنقول ان قصر
نظر بعض المصنفين عن فهم مراتب المجتهدين فلا عليه لو اقتدى بقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش وقوله صلى الله عليه وسلم قدموا قريشا ولا تقدموها ولم يكن احد من اصحاب
المذاهب معتزيا الى صلبية قريش بالمسلك الواضح الا الشافعي ولا خلاف في اختصاصه بذلك وانه
المقصود بقوله بقوله صلى الله عليه وسلم عالم قريش يملأ طباق الارض علما لانه الذي طبق طبق
الارض وحلى بالطيب رداء ليلها المسود وحسن نهارها المبيض وسار اسمه في مشارقها
ومغاربها وعلا على نجم السماء طوالعها وغواربها وقد قفاه امام الحرمين مناديا بما لوح به
جماعة من الاصحاب من وجوب تقليد الشافعي وقال في كتابه الترجيح بين المذهبين انه يدعي انه
يجب على كافة المسلمين وعامة المؤمنين شرقا وغربا بعدا وقربا انتحال مذهب الشافعي
لا يبغون عنه حولا ولا يريدون به بدلا والذي نقوله نحن انا في كتابنا هذا شارح لمختصر
اصولي لا نرى ان نخرج عنه الى ما لا يتعلق به من الترجيح بين المذاهب ولكن الذي ندعوه به هنا
انه يتعين على المقلد النظر بعين التعظيم الى قدوته والايماء بطريق التقديم نحو امامه ونحن نرى
ذلك في حق امامنا رضوان الله عليه ونقول جميع الكلام فيما حاوله امور ثلاثة اولها ان السابق
وان كان له حق الوضع والتاسيس فللمتاخر اللاحق حق التهذيب والتكميل فيكون المتاخر احق
ان يتبع وهذا واضح في الحرف والصناعات فضلا عن العلوم ومسالك الظنون فان قلت
فيلزم على هذا ان يوجبوا الاقتداء بمن بعد الشافعي من الائمة قلت ان ثبت لاحد
بعده رتبة الاجتهاد والتحمل وترتيب ما لم ينصص والاطلاع على مقاصد الشريعة والخوض
في بحارها فلزم ذلك ولكنا لسنا نرى احدا من الائمة بعده بلغ هذا المحل كما قال امام الحرمين
ونقل غيره وقال لم يبلغ احد بعد الشافعي منصب الاجتهاد المطلق فضلا عن الوصول

الى ما وصل اليه الشافعي وثانيها ان المذاهب تمتحن باصولها لان الفروع تستند اليها وتستقيم
بتقويمها وتعوج باعوجاجها ولا يخفى على الناشئ في العلم رجحان نظر الشافعي في الاصول التي
هي اهم شيء للمجتهد وانه اول من ابدع ترتيبها ومهد قوانينها والف فيها رسالته ولم لا يكون
ذلك واعظم ما يستمد منه اصول الفقه اللغة والشافعي كان من صميم العرب العربا ممن يتعاطى
عنه بفصاحة بني مضر واصول الشريعة الكتاب والسنة والاجماع ثم الاقيسة والامارات المنصوبة
علامات على الاحكام ولهذه الاصول مراتب ودرجات فاما الكتاب فهو عربي مبين والشافعي اذا
انصف الناظر عرف انه المتميز عن غيره فيما يحاوله منه لانه القرشي البليغ ذو اللغة التي
يحتج بها الواصل الى الذروة في معرفة الناسخ والمنسوخ واسباب النزول ومعرفة الروايات
واما الحديث فلا والله لا ينكر منصف مقامه في الاحيا والقاه للحديث الاحاديث من حفظه
ولا للرجال الخبير بالنقد ومن لا يحصر اسمه الان وذلك من ابان حفظه ونشره وضبطه
وتحريه لا كما يدعي في غرته ساهي في عباوته تائه وهو في معرفة الرجال وغير ذلك من فنون
الحديث الواصل الى النهاية بين الاحاديث منازلها ونقل كلما صح منها وجعله مذهبه لا نفرق
بين كوفي ومدني ولذلك قال لاحمد انتم اعلم بالحديث منا وفي كوفية وبصرية معناه انكم يا اهل
العراق اعلم منا معشر الحجازيين باحاديث الكوفة والبصرة من حيث انكم اهل تلك البلاد وفي قلّة
كوفيا او بصريا حتى انظره فان كان صحيحا علمت به ولا يظن في ظان الاقتصار على احاديث
المدينة والحجاز من حيث انه من اصحاب مالك وان يصفه الحج في الخاطب والمخاطب بقوله انتم
وما قيل من الشافعي ان ابن حنبل اعلم منه بالحديث كما ظنه بعض الاغبياء حاشى لله وانما اراد
ما ذكرناه والملك العظيم اذا اتاه رسول من اخيه الملك من بلدة اخرى يقول له انتم اعلم منا
باخبار اخي يعني لكونكم في بلده ولا يلزم من ذلك رجاحتهم في العرب منه على اخيه ولا مساواته
ولو اراد الشافعي ما زعمه بعض الاغبياء حين الاحد وتاديه معه وتعظيم الجانب تلميذه
لجاز ذلك ولا لوم عليه واما فقهه للحديث فهو سيد الناس في ذلك واما الاجماع فيتلقى من معرفة
الاثار وما صح نقله من الوفاق والخلاف وهو المدرة في ذلك هذا بيان الاصول واما تنزيلها
منازلها فهو شرف الشافعي فانه قدم كتاب الله ثم سنة نبيه صلى الله عليه وسلم مع نهاية
التأدب والوقوف عند ما ينبغي الوقوف عنده للناظر في الشريعة فاذا لم يجد ها تأسى باصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم في التعلق بالراي القائس من قواعد الشريعة المضبطة باصولها ولم ير التعلق
بكل وجه في الاستصواب ولا الاستحسان كما يهواه ثم راى قواعد الشريعة منقسمة الى ما يعلل
وما لا يعلل فاسحب على الاتباع فيما لا يعقل معناه وقد تقيس اذا احتمل الاشباه واما ما يعقل
معناه فمعراه فيه المعنى المخيل المناسب وهو في كل ذلك يلتفت الى قواعد الشرع لا يبغي
بها بدلا ويقول اذا صح الحديث فهو مذهبي وثالثها ان المذاهب كما تمتحن باصولها تمتحن بفروعها
والنظر

ولينظر المنصف في كتب الخلافيات المنتشرة في الافاق فان كان زعم انصافها اهلا للنظر
فليعرضها على الشريعة من كتاب وسنة واجماع وقياس وليحكم بما اراه الله وان لم يكن اهلا
للنظر فلا كلام له معناه وبالله التوفيق واخر ما نذكره دليل لم يزل من سبقنا باستنباطه
يدل على ما نحاوله وهو حديث يبعث الله على راس كل مائة من يجدد لها امر دينها واتفق الناس
على ان المبعوث على راس الاولى عمر بن عبد العزيز وعلى الثانية الشافعي وياباه الله ان يبعث مخطيا
في اجتهاده او يخص ناقص المرتبة بهذه المزية بل هذا صريح في ان ما ياتي به المبعوث فهو دين
الله الذي شرعه لعباده ومن الغرائب الواقعة وهذا الامر المؤيد لما ذكرناه وما حاولناه
ما شرح به الصدور ان الله تعالى خص اصحاب الشافعي بهذه الفضيلة فكان على راس الثالثة ابن
سريج وهو اكبر اصحابه وعلى راس الرابعة الشيخ ابو حامد امام العراقيين من اصحابه وعلى
راس الخامسة الغزالي القائم بالذب عن مذهبه والداعي اليه بكل طريق وعلى السادسة الامام
فخر الدين الرازي احد المقلدين له المتجلس مذهبه والذاب عنه وعلى السابعة الشيخ تقي الدين
ابن دقيق العيد الذي رجح المذهب وانتحله وتولى القضا فيه وحكم به بعد ان كان قبل في اول
نشاته مالكيا

قال الباب الثاني في الاحكام الكلية

للتراجيح الترجيح تقوية احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بها كما رجحت الصحابة خبر
عائشة رضي الله عنها على قوله عليه السلام انما الماء من الماء ش الاحكام الكلية للتراجيح هي
الامور العامة لانواعها التي لا تخص فردا منها والباب مشتمل على مقدمة معرفة
ماهية الترجيح واربع مسائل وقد عرف الترجيح بانه تقوية احدى الامارتين على الاخرى
ليعمل بها اي بالامارة التي قويت وهو ماخوذ من الامام الا ان الامام ابدل الامارتين بالطريقين
وما فعله المصنف اصرح بالمقصود اذ يمتنع الترجيح في غير الامارتين والامام قال ليعلم
الاقوى فيعمل به وحذف المصنف لفظة العلم وهو حسن اذ يكفي في الترجيح الظن ولقائل
ان يقول جعلكم الترجيح عبارة عن التقوية التي هي مستندة الى الشارع او المجتهد حقيقة
او الى ما به الترجيح مجاز وهو غير ملائم له بحسب الاصطلاح اذ هو في الاصطلاح عبارة
عن نفس ما به الترجيح فالاولى ان يجعل عبارة عن التقوية ذكره الهندي وقد
اتفق الاكثرون على جواز التمسك بالترجيح وانكره بعضهم وقال عند التعارض يلزم التخيير
او الوقف ولا يرجح احد الظنين وان تفاوتا وهو قول مردود وقال امام الحرمين في البرهان
وقد حكاه القاضي عن البصري وهو الملقب بجعل قال ولم ار ذلك في شيء من مصنفاته مع تحتي
عنها واستدل المصنف على وجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة رضي الله عنهم وذلك في وقائع
كثيرة منها انهم قدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين حيث قالت فعلته انا
ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا على خبر ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه قال انما الماء من الماء اخرجه مسلم وتقدم في كتاب السنة حديث عائشة وان

وان الترمذي قال حسن صحيح والوقائع في هذا كثيرة وعليه درج الشافعيون قبل اختلاف
الآراء وقد تعلق الخصم على نفي الترجيح بالقياس على الحكومات فانه لا ترجيح ببينة على بينة بعد استقلال
كل واحدة لو انفردت وهو مردود فان مالكا رحمه الله رأى ترجيح البينة على البينة ومن لا يرى
ذلك يقول البينة مستندة الى توقيفات تعبدية ولذلك لا تقبل بغير لفظ الشهادة حتى لو
اتى العدد الكثير بلفظ الاخبار لم يقبل ولو شهد الف امراة وعبد على باقة بقل لردوا ٭٭
قال مسألة لا ترجيح في القطعيات اذ لا تعارض بينها والا ارتفع النقيضان
او اجتمعا ٭٭ اقول مسائل الترجيح مختص بالدلائل الظنية ولا يجري بابه في الدلائل اليقينية
عقلية كانت او نقلية والحجة على ذلك ان الترجيح فرع وقوع التعارض وهو غير متصور فيها
لانه لو وقع لزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما وذلك لان الدليل القطعي ما يفيد العلم اليقيني
فلو تعارض قطعيان لم يكن اثبات مقتضى احدهما دون الآخر للزوم التحكم فان الرأي السديد والقول
الذي عليه المحققون ان العلوم لا تتفاوت وليس بعضها اقوى واغلب من بعض وان كان بعضها
اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن التأمل بل بعضها لا يحتاج فيه الى تأمل كالبديهيات لكنه
بعد الحصول لحقه يقيني لا تفاوت في كونه محققا فلا ترجيح لعلم على علم فتعين اما رفع مقتضاهما
او اثباته وهو جمع بين النقيضين او رفع لهما ولقائل ان يقول هذا دليل على منع التعارض بين
القاطعين في نفس الامر او على منع التعارض بين القاطعين في الاذهان ان كان على الاول فهو متفق
ولكن لا كلام فيه وانى يتصور جريان الترجيح في المتعادلين في نفس الامر ولو جرى لم تكن المتعادلان
متعادلين هذا خلف وان كان على الثاني فممنوع لانه قد يتعارض عند المجتهد شيئان يعتقد
انهما دليلان يقينيان ويعجز عن القدح في احدهما وان كان يعلم بطلان احدهما في نفس الامر
واذا كان كذلك فنحن نقول يجوز تطرق الترجيح اليهما بناء على هذا التعارض بالنظر في احوال
المقدمات واحوال التركيب ويرجح بقلة المقدمات والتراكيب وهذا طريق يقبله العقل
ولا يدفعه ما ذكرتم **قال مسألة** اذا تعارض دليلان فالعمل بهما من وجه
اولى بان يتبعض الحكم فيثبت البعض او يتعدد فيثبت بعضها او يعم فيوزع كقوله
عليه السلام الا اخبركم بخير الشهود فقيل نعم فقال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد
وقوله ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد فيحمل الاول على حقوق الله تعالى والثاني على
حقنا ٭٭ انما يرجح احد الدليلين على الآخر اذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما فان امكن ولو من
وجه دون وجه فلا يصار الى الترجيح بل يصار الى ذلك لانه اولى من العمل باحدهما دون الآخر
اذ فيه اعمال الدليلين والاعمال اولى من الاهمال ثم العمل بكل واحد منهما يكون على ثلاثة انواع
احدها ان يتبعض حكم كل واحد من الدليلين اي يكون قابلا للتبعيض فيتبعض بان يثبت
بعضه دون بعض وعبر الامام عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع ومن امثلته
دار بين اثنين يدعيانها وهي بيدهما فانها تقسم بينهما نصفين لان ثبوت الملك قابل للتبعيض
ومنها

ومنها اذا تعارضت البينتان في الملك على قول القسمة والثاني ان يتعدد حكم كل واحد
من الدليلين اي يقتضي احكاما متعددة فيحمل كل واحد منهما على بعض تلك الاحكام ومثاله ما روي
ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت الهلال فقال أتشهد ان لا اله الا الله قال
نعم قال أتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال فأذن في الناس يا بلال فليصوموا غدا فهذا الخبر
يقتضي ثبوت رمضان بشهادة الواحد ويترتب عليه وجوب الصوم وحلول الدين المؤجل ووقوع
الطلاق والعتاق المعلقين به وهو معارض للقياس فانه يقتضي عدم ثبوته بقول الواحد كما في
ساير الشهور ويترتب على عدم ثبوته عدم ترتب شيء مما ذكرناه فيحمل الاول على وجوب الصوم
والقياس على عدم حلول الاجل والطلاق والعتاق وهذا قد صرح به القاضي الحسين والبغوي
لكن قال الرافعي لو قال قائل هلا يثبت ذلك ضمنا كما سبق نظيره لاحوج الى الفرق والذي سبق
انا اذا قلنا بالقول الصحيح وصمنا بقول الواحد ولم نر الهلال بعد ثلاثين افطرنا على احد الوجهين
وان كان لا نفطر بقول واحد ابتداء ولا يثبت به هلال شوال على المذهب الصحيح وذلك لا يجوز
ان يثبت الشيء ضمنا وان كان لا يثبت به اصلا ومقصوده الا ترى ان النسب والميراث لا يثبتان بشهادة
النساء ويثبتان ضمنا للولادة اذا شهدن عليها وفرق ابن الرفعة بان النسب والميراث وكذا
الافطار عقيب الثلاثين لازم للمشهود فلا ينفك والولادة منفكة عن الفطر بعدها والدين والطلاق
والعتاق يلزم استهلال الشهر ويعقل الانفكاك عنه وقد اشار الى مثله ابن الصباغ الثالث
ان يكون كل واحد من الدليلين عاما اي مثبتا للحكم في موارد متعددة فيوزع ويحمل كل واحد
منهما على بعض افراده ومثاله ما روي عن زيد بن خالد الجهني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال الا اخبركم بخير الشهود الذي يأتي بشهادته قبل ان يسألها رواه مسلم وهذا اللفظ وهو
معنى اللفظ الذي اورده المصنف وروى المصنف قوله صلى الله عليه وسلم ثم يفشو
الكذب فيشهد الرجل قبل ان يستشهد وهذا اللفظ لا اعرفه ولكن في الصحيحين عن عمران بن
حصين رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم ثم ان من بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون الحديث فيحمل الاول على حقوق الله تعالى
والثاني على حقوق العباد ومن امثلته ايضا قوله صلى الله عليه وسلم من لم يجمع الصيام قبل
الفجر فلا صيام له مع ما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يدخل على بعض ازواجه فيقول هل من
غداء فان قالوا لا قال اني صائم ويروى اذا اذن صوم فيحمل الاول وان كان عاما في كل صوم
على صوم الفرض ويحمل الثاني على صوم النفل ومنها قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
مع قوله في آية اخرى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فظاهر الاولى وضع السيف فيهم حيث
يثقفون وظاهر الآية الثانية يقتضي جواز اخذ الجزية من اصناف الكفار من غير فصل وقال
عليه السلام خذ من كل حالم دينارا وقال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
الحديث وظاهر هذا ان الجزية لا تؤخذ وان ليس بيننا وبين الكفار الا السيف او الاسلام

فيجمع بين الظاهرين ويلحد الجزيه من اهل الكتاب بانه الجزيه وتضع السيف فيمن ليس متمسكا بكتاب ولا شبهة كتاب لظاهر الايه الوارده في القتل واعلم ان بعض الفقها زعم ان هذا يتضمن استعمال مقتضى كل واحد من الدليلين وراى هذا الجمع مستقلا بنفسه غير محتاج الى اقامه دليل قال امام الحرمين وهذا مردود عند الاصوليين بل لا بد من دليل من خارج على ذلك واما ان يجعل احدهما دليلا في تخصيص الثاني والثاني في تخصيص الاول فهذا مالا سبيل اليه **قال مسله** اذا تعارض نصان وتساويا في القوه والعموم وعلم المتاخر فهو ناسخ وان جهل فالتساقط او الترجيح ش النصان المتعارضان على ضربين الاول ان يكونا متساويين في القوه باشتراكهما في العلم و الظن وفي العموم بان يصدق كل منهما على ما يصدق عليه الاخر وله ثلثة احوال الاول ان يتاخر ورود احدهما عن الاخر ويكون معروفا بعينه فينسخ المتاخر المتقدم سوا كانا معلومين او مظنونين ايتين او خبرين او احدهما ايه والاخر خبرا عند من يجوز النسخ عند اختلاف الجنس واما من يمنعه فيمنع عنده النسخ في هذا القسم الاخير وهذا اذا كان حكم المتقدم قابلا للنسخ اما اذا لم يقبل النسخ ولم يذكره في الكتاب كصفات الله تعالى فان كانا معلومين قال الامام فيتساقطان ويجب الرجوع الى دليل اخر واعترض عليه النقشواني بان المدلول اذا لم يقبل النسخ يمتنع العمل بالمتاخر فلا تعارض المتقدم بل يجب اعمال المتقدم كما كان قبل ورود المتاخر وان كانا معلومين طلب الترجيح ولو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين في القوه والعموم من غير فرق ولم يذكر المصنف ذلك والثاني ان يجهل المتاخر منهما فان كانا معلومين فيتساقطان ويرجع الى غيرهما لانه يجوز في كل واحد منهما ان يكون هو المتاخر وان كانا مظنونين تعين الترجيح والى هذا اشار المصنف بقوله وان جهل فالتساقط اي فيما اذا كانا معلومين والترجيح اي فيما اذا كانا مظنونين والثالث ان يعلم مقارنتهما ولم يذكره في الكتاب فان كانا معلومين فقد قال الامام ان امكن التخيير بينهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير ولا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر بقوه الاسناد لما عرفت ان المعلوم لا يقبل الترجيح قال ولا يجوز الترجيح بما يرجع الى الحكم نحو كون احدهما حاضرا او مبيحا حكما شرعيا لانه يقتضي طرح المعلوم بالكليه وهو غير جائز انتهى ولم يذكر القسم الاخر وهو عدم امكان التخيير بينهما وان كانا مظنونين تعين الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساويا في القوه قال الامام فالتخيير **قال** وان كان احدهما قطعيا او اخص مطلقا عمل به وان تخصص من وجه طلب الترجيح ش الضرب الثاني الا يتساويا في القوه والعموم جميعا فاما ان يتساويا في العموم ولم يتساويا في القوه او عكسه او لم يحصل بينهما تساو لا في العموم ولا في القوه فهذه احوال ثلثه اولها التساوي في العموم والخصوص مع عدم التساوي في القوه بان يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا فيعمل بالقطعي سوا علم تقدم احدهما على الاخر ام لم يعلم سوا تقدم القطعي

ام

ام الظني وهذا الاطلاق يشمل ما اذا كان المقطوع عاما والمظنون خاصا والصحيح ان المظنون يخصص المعلوم كما سبق في التخصيص وثانيها ان يتساويا في القوه مع عدم التساوي في العموم والخصوص بان يكونا قطعيين او ظنيين ويكونا عامين لكن احدهما اعم من الاخر مطلقا عمل بالاخص سوا كانا قطعيين من جهة السند ام ظنيين علم تقدم احدهما على الاخر ام لم يعلم اللهم الا ان يعلم تقدم الاعم وورود الاخص بعد العمل به فان الاخص حينيذ يكون ناسخا فيما تناوله الاخص لا مخصصا لامتناع تاخير البيان عن وقت العمل وان كان احدهما اعم من الاخر من وجه كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم فيصار الى الترجيح بينهما سوا كانا قطعيين ام ظنيين لكن لا يمكن الترجيح في القطعيين بقوه الاسناد وثالثها الا يحصل بينهما تساو لا في العموم والخصوص ولا في القوه بان اختلفا في كل واحد من هذين بان يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا وهما عامان ولكن احدهما اعم من الاخر مطلقا او من وجه او خاصان فان كانا عامين واحدهما اعم فانه يخص بالظني عند الاكثرين وان كان احدهما اعم من الاخر من وجه صير الى الترجيح فانه قد يترجح الظني بما يتضمنه الحكم من كونه حظرا او نفيا او غير ذلك سوا علم تاخر القطعي عن الظني ام تقدمه ام جهل الحال واما ان كانا خاصين فالعمل بالقطعي مطلقا **قال مسله** قد يرجح بكثره الادله لان الظنين اقوى قيل يقدم الخبر على الاقيسه قلنا ان اتحد اصلها فمتحده والا فممنوع ش ذهب الشافعي ومالك الى انه يجوز الترجيح بكثره الادله والخلاف مع الحنفيه واستدل المصنف بان كل واحد من الدليلين يفيد ظنا مغايرا للظن المستفاد من صاحبه والظنان اقوى من الظن الواحد فيعمل بالاقوى لكونه اقرب الى القطع كما رجحنا الكتاب على السنه والسنة على الاجماع والاجماع على القياس فان قيل بين الترجيح بكثره الادله والترجيح بالقوه والوصف الذي يعود اليه ان الزياده حصلت مع المزيد عليه في محل واحد بخلاف الترجيح بكثره الادله قلت هذا ضعيف لانه لا اثر لذلك واحتج الخصم بان كثره الادله لو كانت سببا للرجحان لكانت الاقيسه المتعدده مقدمة على خبر الواحد اذا عارضها وليس الامر كذلك واجاب بان اصل تلك الاقيسه ان كان متحدا وهذا حاصل الوصف في معارضه ما روي من قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد السمك الميت حرام قياسا على الغنم الميت وعلى الطاير الميت والبقر والابل والخيل بجامع الموت في كل ذلك فتلك الاقيسه حينيذ تكون ايضا متحده وتكون قياسا واحدا لا اقيسه متعدده لوحده الجامع فانها لا تغاير الا ان يعلل حكم الاصل في كل قياس منها بعله اخرى وتعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين ممنوع على ما سلف فيكون الخبر من تلك الاقيسه واحدا واذا قدمنا عليها الخبر لم نكن قد قدمناه على الا على دليل واحد وان لم يكن اصلها متحدا بل متعددا فلا نسلم تقديم خبر الواحد

عليها كذا اجاب المصنف تبعا للامام والحق ان خبر الواحد مقدم على الاقيسة وان تعددت اصولها
ما لم يصل الى القطع ولا نعرض للتبيين صورة يحصل فيها من الاقيسة ظن يفوق الظن الحاصل فيها من
خبر الواحد ونقول هلا رجحت ارجح الظنين لانه لا يحد ذلك الا والقياس جلي مقدم دون ان
ولا خصوصية اذ ذاك لتعدد الاقيسة بل لقوة الظن وقد ذكر الامام ان من صور المسئلة
ترجيح احد الخبرين على الاخر بكثرة الرواة ولكن قد وافق في هذا الفرع بعض المخالفين في المسئلة
ولا يشكل الخلاف فيه اضعف وقد نقله امام الحرمين عن بعض المعتزلة وقال الذي ذهب
اليه الاكثرون الترجيح بكثرة العدد ثم نقل ان القاضي قال ما ادري يقدم الخبر بكثرة الرواة
قطعا والوجه فيه ان المجتهدين اذا لم يجدوا متمسكا الا الخبرين واستوى رواتهما في العدالة
والثقة وزاد احدهما بعدد الرواة فالعمل به قال وهذا قطعي لانا نعلم ان الصحابة لو تعارض
لها خبران بهذه الصفة لم يعطلوا الواقعة بل كانوا يقدمون هذه قال واما اذا كان في
المسئلة قياس وخبران متعارضان كثرت رواة احدهما فالمسئلة الان ظنية وهذا الذي ذكره
القاضي حق وينبغي ان يكون محل الخلاف الا في الصورة التي جعلها ظنية وقد يظن ان الصحابة
كانوا يقدمون الخبر الكثير الرواة ويضربون عن القياس والخلاف في هذه الصورة متجه واما في
الاولى فلا مساغ له نعم اذا اجتمع مزية الثقة وقوة العدد بان روى احد الخبرين ثقة
وروى الاخر جمع لا يبلغ احادهم مبلغ راوي الخبر الاخر في الثقة والعدالة فهذه صورة اخرى
وقد اعتبر بعض اهل الحديث مزية العدد وبعضهم مزية الثقة قال امام الحرمين والمسئلة
لا تبلغ مبلغ القطع والغالب على الظن التعلق بمزية التعلق الثقة فان الذي يغلب على الظن ان الصديق
رضوان الله عليه لو روى خبرا وروى جمع على خلافه لكان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
اجمعين يؤثرون رواية الصديق انتهى وابلغ قول في ذلك ما ذكره الغزالي من ان الاعتماد
في ذلك على ما يغلب على ظن المجتهد فان الكثرة وان قوت الظن فرب عدل اقوى في النفس
من عدلين ويختلف ذلك باختلاف الاحوال والرواة واما تقديم خبر الصديق رضوان
الله عليه فلان الظن الحاصل بخبره اقوى من الحاصل بخبر الجمع الكثير وقد لا يسلم ذلك في غيره
ومن صور مسئلة الكتاب ايضا اذا انضم الى احد الخبرين قياس والذي ارتضاه الشافعي
رضي الله عنه تقديم الحديث الذي وافقه القياس لان الترجيح يجوز بما يوجب تغليب الظن تلويحا
مع ان مجرد التلويح لا يستقل دليلا فاذا اعتضد احد الخبرين بما يستقل دليلا فلان يكون
مرجحا اولى وقال القاضي يتساقط الخبران ويرجع الى القياس فالمسلكان مفضيان الى
موافقة حكم القياس ولكن الشافعي رضي الله عنه يرى متعلق الحكم الخبر المرجح بموافقة القياس
والقاضي يعمل بالقياس ويسقط الخبرين مستدلا بان الخبر مقدم على القياس واستحال تقديم خبر
على خبر بما يسقطه الخبر وما يقدم على القياس اذا خالفه فهو مقدم عليه اذا وافقه وقال
امام الحرمين الهوى عندي في ذلك لا يبلغ مبلغ الافادة ولمن نصر الشافعي ان يقول انما
يقدم

كذا الخبر اذا لم يعارضه خبر فاذا تعارضا افتقر احدهما الى التاكيد بما يغلبه الظن قلت
ويناظر هذا الخلاف الخلاف الذي ذكره الاصحاب في البينتين اذا تعارضتا ومع احدهما يد فان الحكم
لذات اليد ولكن هل القضاء للداخل بالبينة او باليد بالبينة المرجحة باليد اختلفوا فيه ويبنى على الخلاف انه
هل يشترط ان يحلف الداخل مع بينته ليقضى له فيه وجهان او قولان اصحهما لا كما لا يحلف الخارج
مع بينته

قال الباب الثالث في ترجيح الاخبار

وهو على وجوه
الاول بحال الراوي فيرجح بكثرة الرواة وقلة الوسائط وفقه الراوي وعلمه بالعربية او
فضيلته وحسن اعتقاده وكونه صاحب الواقعة وجليس المحدثين ومختبرا ومعولا
بالعمل على روايته وبكثرة المزكين وبحثهم وعلمهم وحفظه وزيادة ضبطه ولو لالفاظه
عليه السلام ودوام عقله وشهرته وشهرة نسبه وعدم التباس اسمه وتاخر
اسلامه ش اعلم ان تعارض الاخبار انما يقع بالنسبة الى ظن المجتهد او بما يحصل من خلل
بسبب الرواة واما التعارض في نفس الامر بين حديثين صح صدورهما عن النبي صلى الله عليه وسلم
فهو امر معاذ الله ان يقع ولاجل ذلك قال الامام ابو بكر بن خزيمة رضي الله عنه لا اعرف انه
روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثان باسنادين صحيحين متضادين فمن كان
عنده فليات به حتى اؤلف بينهما اذا عرفت هذا فنقول يرجح الاخبار على سبعة اوجه
الاول بحسب حال الراوي وذلك باعتبارات اولها بكثرة الرواة وقد مر هذا لنا مثاله لو قال
الحنفي لا يجوز رفع اليدين في الركوع وعند الرفع منه لما روى ابراهيم بن علقمة عن ابن مسعود ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود فنقول روى ابن عمر انه
صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح اذا افتتح الصلاة واذا كبر للركوع
واذا رفع راسه من الركوع رفعهما كذلك وروى رفع اليدين كما روى ابن عمر وائل بن حجر وابو حميد
الساعدي في عشرة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم ابو قتادة وابو اسيد وسهل
ابن سعد ومحمد بن مسلمة ورواه ايضا ابو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وانس
ابن مالك وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابو هريرة وجمع بلغ عددهم ثلثا واربعين صحابيا
واعلم انا قد نذكر المثال الواحد للحكم وهو يصلح مثالا لاحكام كثيرة وانا قد نذكر مثالا ليما
اشتمل عليه من ضرب من الترجيح وان عارضه اقوى منه او ساعده فلا يضرنا ذلك
وهنا ليس مستندنا مجرد الكثرة بل والعلل المذكورة فيما رواه القوم مما ليس من غرض
الشرح التطويل بذكره الثاني بكثرة الوسائط وعلو الاسناد لان احتمال الغلط
والخطا فيما قلت وسائطه اقل ومابرحت الحفاظ الجهابذة تطلب علو الاسناد وتفتخر
به وتركب القفار وتنأى عن الديار في تحصيله ومن امثلته ان يقول الحنفي الاقامة مثنى
كالاذان لما روى عامر الاحول عن مكحول ان ابا محيريز حدثه ان ابا محذورة حدثه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم علمه الاذان وعلمه الاقامة مثنى مثنى الحديث وذكر

وذكر صاحب الامامة مثنى مثنى فقول الشافعي بل هو فرادى لما روى خالد الحذاء عن ابي قلابة عن انس بن
مالك قال امر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة وهذا الحديث من حديث خالد كما رايت وبينه
وبين النبي صلى الله عليه وسلم فيه اثنان والحديث الذي اوردوه من حديث عامر الاحول وبينه وبين
النبي صلى الله عليه وسلم فيه ثلاثة وخالد وعامر متعارضان روى عنهما شعبة الثالث
فقه الراوي سواء كانت الرواية بالمعنى او باللفظ ومنهم من قال ان روي باللفظ فلا ترجيح بذلك
والحق ما ذكرناه لان للفقيه مرتبة التمييز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع ما لا يجوز
اجراؤه على ظاهره بحث عنه واطلع على ما يزول به الاشكال بخلاف الجاهل وحكى علي بن خشرم
قال قال لنا وكيع اي الاسنادين احب اليكم الاعمش عن ابي وائل عن عبد الله او سفيان عن
منصور عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله فقلنا الاعمش عن ابي وائل عن عبد الله فقال يا سبحان الله
الاعمش شيخ وابو وائل شيخ وسفيان فقيه ومنصور فقيه وابراهيم فقيه وعلقمة فقيه وحديث
يتداوله الفقهاء احب خير من حديث يتداوله الشيوخ الرابع علم الراوي بالعربية لان
العالم بها يمكنه ان يتحفظ هو من موضع اللحن لان العالم بها يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ والجاهل
بها يكون خائفا فيبالغ في الحفظ والخامس الافضلية لان الوثوق بقول الاعلم اتم فيقدم رواية
الخلفاء الاربعة في رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه على رواية ابن مسعود والسادس
حسن اعتقاد الراوي فرواية غير المبتدع اولى من رواية المبتدع ولقائل ان يقول اذا كانت
بدعته بزهادته الى ان الكذب كفرا وكبيرة كان ظن صدقه اغلب ولكن الذي جزم به الاكثرون
ما قلناه ومثاله اذا قيل صوم الدهر سنة كما اختاره الغزالي لما روى ابراهيم ابن يحيى بسنده
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من صام الدهر كله فقد وهب نفسه لله فيجيب من
يقول انه مكروه كصاحب التهذيب وغيره بانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعبد الله
بن عمرو لا صام من صام الدهر صوم ثلاثة ايام من كل شهر صوم الدهر وبانه روي انه عليه السلام
نهى عن صيام الدهر والحديث الذي اورده الخصم لا يعارض هذين الحديثين لان ابراهيم بن ابي يحيى
وان سلمنا انه ثقة كما قاله الشافعي وابن الاصبهاني وابن عقدة وابن عدي الا انه كان مبتدعا
قال البخاري كان يرى القدر وكان جهميا السابع كون الراوي صاحب الواقعة لانه اعرف
بالقصة وبهذا رجح الشافعي رضي الله عنه خبر ابي رافع على خبر ابن عباس في تزويج ميمونة انه
صلى الله عليه وسلم نكحها وهو محرم لان ابا رافع كان السفير في ذلك فكان اعرف بالقصة كذا
قيل والحق ان هذا من باب الترجيح بكون احد الراويين مباشرا لما رواه وهو قسم اخر فصله
الآمدي وغيره عن هذا بل مثال هذا قول ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن
حلالان فيقدم على رواية ابن عباس وقد خالف في هذا الجرجاني من اصحاب ابي حنيفة الثامن كون
الراوي جليس المحدثين او اكثر مجالسة من الراوي الاخر لانه اقرب الى معرفة ما يعتور الرواية
ويداخلها وبداخلها من الخلل وممكن ان يمثل لهذا برواية عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه عن
عائشة

عائشة ان زوج بريرة كان عبدا وهكذا رواه هشام عن عروة عن ابيه عن عائشة وروى الاسود
بن يزيد عن عائشة ان زوج بريرة كان حرا الحديث عروة والقاسم عن خالتهما اولى لمجالستهما لها
وسماعهما منها الحديث شفاها داخل الستر التاسع تكون الراوي مخبرا بتصريح المعدل بالممارسة
والاختبار على من عرفت عدالته بالتزكية او برواية من لا يروي عن غير العدل لان الخبر اضعف
من المعاينة العاشر تكون الراوي معدلا بالعمل على روايته اي تكون ثبوت عدالته بعمل من روى
عنه فيرجح على الذي تكون روايته معدلا بغير ذلك وقد اى صاحب الكتاب بقوله معدلا ليفهم
ان التعديل بالاختبار مقدم على هذا الضرب فالمراتب ثلاث التعديل بالاختبار ثم بالعمل ثم بغير
ذلك ولقائل ان يقول ان اردتم بغير ذلك صريح القول في التزكية فلا نسلم ان التعديل بالعمل راجح منهما
كيف وقد اختلف في كونها تعديلا وقد جزم بهذا الآمدي وغيره وقالوا ترجح صريح المقال في التزكية
على العمل بروايته والحكم بشهادته الحادي عشر كثرة المزكين للراوي وقد سبق ما يناظره ومن
امثلته حديث بسرة بنت صفوان في مس الذكر مع ما يعارضه من حديث طلق فحديث بسرة
رواه مالك عن عبد الله بن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عروة بن الزبير وليس فيهم الا من هو
متفق على عدالته واما رواة حديث طلق فقد قيل من كونهم بل اختلف في عدالتهم فالمصير الى حديث
بسرة اولى الثاني عشر كثرة بحث المزكين عن احوال الناس لزيادة الثقة بقولهم حينئذ الثالث
عشر كثرة علمهم لان كثرة العلم تؤدي الى الصواب الرابع عشر حفظ الراوي وقد اطلقه في الكتاب
وهو محتمل لامرين كلاهما حق معتبر احدهما ان يكون حفظ لفظ الحديث واعتمد الاخر على المكتوب
فالحافظ اولى لما لعله يعتور الخط من نقص وتغيير قال الامام وفيه احتمال قلت وهو
احتمال بعيد وقد ذهب بعض العلماء الى انه لا يحتج برواية من يقول على كتابه قال اشهب سئل
مالك ايوخذ ممن لا يحفظ وهو ثقة صحيح اتوخذ عنه الاحاديث فقال لا يوخذ عنه اخاف
ان تزاد في كتبه بالليل وعن هشيم من لم يحفظ الحديث فليس هو من اصحاب الحديث يجيء احدهم
كانه سجل مكاتب وثانيهما ان يكون احدهما اكثر حفظا فان روايته راجحة على من كان نسيانه
اكثر ويشار على الاثر مثال هذا حدثني شعبة واسمعيل بن عباس فان شعبة احفظ
منه بلا ريب ومن امثلته ايضا احتجاجنا على ان المسح يتاقت بيوم وليلة للمقيم وثلاثة ايام
ولياليهن للمسافر بحديث عاصم عن زر بن حبيش قال اتيت صفوان بن عسال فسالته عن المسح على
الخفين قال كنا نكون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرنا ان لا ننزع اخفافنا ثلاثة ايام
الا من جنابة ولكن من غائط او بول او نوم فان الخصم في المسالة وهو مالك رحمه الله ان يقول
قد تكلم في حفظ عاصم ابن ابي النجود قال العقيلي لم يكن فيه الا سوء الحفظ وقال الدارقطني
في حفظه شيء فلترجح عليه حديث انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا توضا احدكم ولبس خفيه
فليمسح عليهما وليصل فيهما ولا يخلعهما ان شاء الا من جنابة الخامس عشر زيادة ضبط الراوي
وشدة اعتنائه فيرجح من كان اشد اعتنائه واكثر اهتماما ولو كان ذلك الضبط

لا الفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم بان يكون اكثر حرصا على مراعاة كلامه وحروفه لانه
حينئذ يكون اقرب الى الرواية باللفظ وقد تقدم انها راجحة على الرواية بالمعنى ومن امثلته
احتجاجنا على ان الدم الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بما رواه شعبة عن سهيل
بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا وضوء الا من صوت او ريح
فان عارضه الخصم بما روى اسمعيل بن عياش عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن عائشة
مرفوعا من قاء او رعف فاحدث في صلاته فليذهب فليتوضأ ثم ليبن على صلاته قلنا ليس
اسمعيل كشعبة في الضبط فكيف لا وشعبة امير المؤمنين في الحديث وابن عياش خلط عن
المدنيين السادس عشر بدوام عقل الراوي فترجح رواية دائم العقل على من اختلط اونه
من غيره ولم يعرف انه روى الخبر حالة سلامة العقل او حال اختلاطه السابع عشر شهرة
الراوي بالعدالة والثقة فترجح رواية المشهور على الخامل لان الذي يمنع من الكذب كذلك الشهرة
والمنصب ومن امثلته في مسئلة القهقهة من احاديثنا رواية شعبة عن سهيل عن ابيه عن ابي
هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا وضوء الا من صوت او ريح فلا تعارضه الخصم برواية بقية
عن محمد الاوزاعي الخزاعي عن الحسن عن عمران بن حصين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الرجل ضحك يعيد
الوضوء فان محمد الخزاعي ليس مشهورا بل هو من مجهولي مشايخ بقية والخصم وان احتج به على
قاعدته في العمل بالخبر المجهول لكن لا ينكر انه غير مشهور وان بقية من الائمة المشهورين العطا
الثامن عشر شهرة نسبه فان من ليس مشهور النسب قد يشاركه ضعيف في الاسم التاسع عشر
بعدم التباس اسمه فترجح رواية من لا يلتبس اسمه باسم غيره على رواية من يلتبس اسمه باسم
غيره من الضعفاء ومن امثلته انه لو وقع اسنادان متعارضان في احدهما محمد بن جرير الطبري
ابو جعفر الامام المشهور وفي الاخر ثقة مثله في العلم والعدالة وصفات الترجيح لعللنا الاسناد
الذي فيه محمد بن جرير مرجوح لالتباس اسمه بمحمد بن جرير بن رستم ابو جعفر الطبري ولذلك
وقع الغلط لبعض الائمة فنقل عن ابن جرير الامام انه قال بوجوب المسح على الرجلين بدل غسلهما
وانما القائل بذلك ابن جرير هذا وهو رجل رافضي وكذلك الليث بن سعد المصري الامام المشهور مع
الليث بن سعد النصيبي احد الضعفاء العشرون بتأخر اسلامه فترجح رواية متأخر
الاسلام على رواية من تقدم اسلامه لان تأخر الاسلام دليل على روايته اخيرا هكذا
نطق به المصنف وصرح به الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع وهو حق متقبل وجزم الامدي
بعكسه معللا بزيادة المتقدم في الاسلام ومعرفته وليس بشيء وقال الامام الاولى ان يفصل
ويقال المتقدم اذا كان موجودا مع المتأخر لم يمتنع ان تكون روايته متأخرة عن رواية
المتأخر فاما اذا مات المتقدم قبل اسلام المتأخر وعلمنا ان اكثر رواة المتقدم متقدم على
رواية المتأخر فههنا اذن يحكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب ولقائل ان يقول قولكم
لا يمتنع ان تكون روايته متأخرة فيما اذا لم يمت قبله مسلم ولكنه مشكوك فيها
ورواية متأخر الاسلام مظنونة التأخر فترجح على المشكوك فيها واذا ...

بن عباس كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث من امور رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن امثلة الفصل قول
الشافعي في مسئلة اللمس قيس بن طلق راوي حديث الخصم وهو ممن تقدم اسلامه وابو هريرة ممن
رواه لحديثنا وكان اسلامه بعد الهجرة بست سنين ورأينا امكان النسخ متطرقا الى ما رواه
قيس **قال الثاني** بوقت الرواية فيرجح الراوي في البلوغ على الراوي في الصبا
وفي البلوغ والتحمل وقت البلوغ على المتحمل في الصبا او فيه ايضا ثم الخبر الذي لم يرو روايه
شيئا من الاحاديث الا بعد بلوغه راجح على خبر من لم يروها الا وصباه لان البالغ اقرب الى
الضبط ويترجح ايضا على خبر من روى البعض في صباه والبعض في بلوغه لاحتمال ان يكون
من مروياته في الصغر قوله والمتحمل اي يترجح الخبر الذي لم يتحمل روايه الحديث الاحاديث
الا في زمن بلوغه على من لم يتحمل الا في زمن صباه قوله او فيه ايضا اي ويترجح هذا ايضا على
من تحمل البعض في صباه والبعض لاحتمال ان يكون هذا الخبر من الاحاديث المتحملة في
الصغر ولهذا قدم ابن عمر روايته في الافراد في الحج على رواية انس وقال انه كان صغيرا يتولج على
النساء وهن متكشفات وانا اخذ بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم يسيل علي لعابها هكذا
ينبغي تقرير ما في الكتاب ولا تعدل عنه وبه يتبين ان الكلام ههنا في شيئين احدهما بوقت الرواية
في زمن الصبا والثاني بوقت التحمل **قال الثالث** بكيفية الرواية فيرجح المتفق
على رفعه والمحكي سبب نزوله وبلفظه وما لم ينكره راوي الاصل اه الترجيح بكيفية الرواية
اقسام اولها يرجح الحديث المتفق على كونه مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم على المختلف في كونه
مرفوعا او المتفق على كونه موقوفا ومن امثلته ان عبادة بن الصامت روى انه صلى الله عليه وسلم
قال لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وهو مدون في الصحاح متفق على رفعه دال على ان
المأموم يقرأ خلف الامام فان احتج الخصم بما روى يحيى بن سلام عن مالك بن انس عن وهب بن كيسان
عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كل صلاة لا يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج الا ان يكون
وراء الامام قلنا لم يرفعه عن مالك غير يحيى بن سلام وهو في الموطأ موقوف وقد غلطوا يحيى بن سلام
على مالك في رفعه ولم يتابع عليه ويحيى كثير الوهم وثانيها يرجح الخبر الذي حكى الراوي سبب
نزوله على ما لم يحك سبب نزوله لزيادة الاهتمام من حاكي سبب النزول بمعرفة ذلك الحكم
وثالثها الخبر المروي بلفظه يرجح على المروي بمعناه او المشكوك في كونه مرويا باللفظ والمعنى
ويحتمل ايضا ان يرجح المشكوك فيه على ما علم انه مروي بالمعنى ولم اظفر بحديثين متعارضين احدهما
مروي باللفظ والاخر بالمعنى فامثل به ورابعها اذا انكر الاصل رواية الفرع عنه وجزم
بالانكار فرواية الفرع غير مقبولة وان تردد قبلت على المختار فان قبلناها فالخبر الذي لم
ينكره الاصل راجح على ما انكره وقد اتبع المصنف الامام في تعبيره براوي الاصل والصواب
زيادة ال في الراوي او حذفه بالكلية ومن امثلة هذا الفصل ان سفيان بن عيينة روى عن
عمرو عن ابي معبد عن ابن عباس قال كنت اعرف انقضاء صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم

بالتكبير قال عمرو بن دينار ثم ذكرته لأبي معبد بعد فقال لم أحدثكه قال عمرو وقد حدثنيه
قال وكان من أصدق موالي ابن عباس قال الشافعي رضي الله عنه كأنه نسيه بعد ما حدثه إياه
وهذا مثال لما أنكره راوي الأصل ومنها ما روى محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن صدقة قال
سمعت ابن عمر وسأله رجل فقال إني أهللت بهما جميعا قال لو كنت اعتمرت كان أحب إلي ثم
أمره فطاف بالبيت وبالصفا والمروة وقال لا تحل منهما بشيء دون يوم النحر ثم إن شعبة نسي
هذا الحديث فقلت إنك حدثتني به قال إن كنت حدثتك فهو كما حدثتك وهذا مثال لما لم ينكره
راوي الأصل ومنهم من كان يقول بعد ذلك حدثني فلان عني كما روى عبد العزيز بن محمد عن
ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم
قضى باليمين مع الشاهد قال عبد العزيز فذكرت ذلك لسهيل فقال أخبرني ربيعة وهو عندي ثقة
أني حدثته إياه ولا أحفظه قال عبد العزيز وقد أصاب سهيلا علة أذهبت بعض عقله ونسي بعض
حديثه وكان سهيل بعد يحدثه عن ربيعة عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أبيه وروي عن
أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال حدثني ابني عني أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يجعل فص
الخاتم من غيره وقال سعيد بن أبي عروبة حدثني بعض أصحابي عني عن أبي معشر عن إبراهيم في الرجل
يعتق عبده بالولاء ثم يسيبه قال بلا عن كتاب الله عز وجل ويلزم الولاء قضى رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقال جرير حدثنيه علي بن مجاهد عني وهو عندي ثقة عن ثعلبة عن الزهري قال إنما كره
المنديل بعد الوضوء لأن الوضوء يوزن وقد جمع الحافظ أبو بكر الخطيب جزءا فيمن حدث
ونسي **قال الرابع** بوقت وروده فيرجح المدنيات والمشعر بعلو شأن
الرسول صلى الله عليه وسلم والمتضمن للتخفيف والمطلق على متقدم التاريخ والمؤرخ بتاريخ
مضيق والمتحمل في الإسلام ** ذكر في الترجيح بوقت ورود الخبر أقساما ستة والإمام
والإمام قد ذكرها أيضا وقال هذه الوجوه في الترجيح ضعيفة أي إفادتها للرجحان إفادة غير
قوية لا بمعنى أن القول بإفادتها الرجحان ضعيف يدل عليه قوله بعد ذلك وهي لا تفيد
الأخبار لا ضعيفا والرجحان أحدها الخبر المدني مرجح على المكي لأن المدنيات متأخرة عن الهجرة
والمكيات متقدمة عليها إلا قليلا والقليل ملحق بالكثير والثاني يرجح الخبر الدال على علو
شأن الرسول عليه صلوات الله عليه وتسليمه على ما ليس كذلك لأنه يدل على تأخره فإن الزيادة
العظمى في علو شأنه وظهور أمره كانت في آخر أمره وقال الإمام إن دل الأول على علو الشأن
والثاني على الضعف ظهر تقدم الأول على الثاني أما إذا لم يدل الثاني لا على القوة ولا على الضعف
فمن أين يجب تقدم الأول عليه واعترض عليه بأن المشعر بعلو شأن الرسول صلى الله عليه وسلم
معلوم التأخر ومظنونه وما لم يشعر بذلك مشكوك فيه فليرجح الأول والثالث يرجح
المتضمن للتخفيف على المتضمن للتغليظ لأنه أظهر تأخرا فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يغلظ
في ابتداء أمره زجرا لهم عن عوائد الجاهلية ثم مال إلى التخفيف هكذا ذكره صاحب الحاصل وتبعه
المصنف

المصنف والحق خلافه فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرأف بالناس ويأخذهم شيئا فشيئا ولا
يبدأ بالتغليظ وهذا دأب الشرع يلوح ثم يعرض ثم يصرح والعرف آخره هكذا وانظر إلى آيات
تحريم الخمر وغيرها وقد صرح الآمدي بما ذكرناه وقال احتمال تأخر التشديد أظهر وتبعه
ابن الحاجب والإمام ذكره على سبيل الاحتمال لعلان ضعف الأول ونحن لا ريب عندنا فيه كذا
وسيأتي إن شاء الله أن المحرم مرجح على المبيح ورابعها يرجح الخبر المروي مطلقا على الخبر المروي
بتاريخ متقدم لأن المطلق أشبه بالمتأخر وخامسها يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق أي في
آخر عمره صلى الله عليه وسلم على المطلق لأنه أظهر تأخرا ومن أمثلته صح عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم أنه قال إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا صلى جالسا فصلوا جلوسا ولكن الشافعي تعلق
بجلوس النبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته والمقتدون به قيام وراءه وهذا من أواخر أفعاله
والحديث الذي رواه مطلق يغلب على الظن أنه كان قاله في صحته قال إمام الحرمين ومن هذا
القبيل أخبار الدباغ مع ما رواه عبد الله بن عكيم الجهني قال ورد علينا كتاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم قبل وفاته بشهرين لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب وأحاديث الدباغ كانت
مطلقة غير مقيدة بتاريخ والغالب على الظن جريانها قبل هذا التاريخ ولكن الشافعي رد حديث
عبد الله لأنه كان محالا على الكتاب وتأمل الكتاب ليس بمذكور فألحق الحديث بالمرسلات ومن
وجوه العلل فيه أنه روي عن عبد الله بن عكيم من طرق أخرى قال حدثنا مشيخة لنا من جهينة
أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب إليهم الحديث رواه البخاري في تاريخه وأبو حاتم في صحيحه وسادسها
إذا حصل إسلام راويين معا كإسلام خالد وعمرو بن العاص وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد
إسلامه فيرجح خبره على الخبر الذي لا نعلم هل تحمله الآخر قبل الإسلام أو بعده لأنه أظهر
تأخرا **قال الخامس** باللفظ فيرجح الفصيح لا الأفصح والخاص وغير المخصص
والحقيقة والأشبه بها والشرعية ثم العرفية والمستغني عن الإضمار والدال على المراد من وجهين
وبغير وسط والمومئ إلى علة الحكم والمذكور معه معارضه والمقرون بالتهديد ** الترجيح
بحسب اللفظ يقع بأمور الأول فصاحة أحد اللفظين مع ركاكة الآخر ومن الناس من لم يقبل
الركيك والحق قبوله وحمله على أن الراوي رواه بلفظ نفسه إذ لا يشترط على الراوي بالمعنى
أن يأتي بالمساوي في الفصاحة الثاني قال قوم يرجح الأفصح على الفصيح لأن النبي صلى الله عليه
وسلم كان أفصح العرب فلا ينطق بغير الأفصح والحق الذي جزم به في الكتاب أنه لا يرجح به
لأن البليغ قد يتكلم بالأفصح وقد يتكلم بالفصيح لا سيما إذا كان مع ذي لغة لا يعرفون سوى
تلك اللفظة الفصيحة فإنه يقصد إفهامهم وقد روى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن
صفوان بن عبد الله بن صفوان عن أم الدرداء عن كعب بن عاصم الأشعري قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول ليس من امبر امصيام في امسفر وأراد ليس من البر الصيام في السفر

فانه بهذه اللغة اذ خاطب بها اهلها وهي لغة الاشعريين يقلبون اللام ميما الثالث
يرجح الخاص على العام لما تقدم في بابه ومن امثلة الفصل رواية ابي هريرة رضي الله عنه في الصحيحين
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم علم رجلا الصلاة فقال كبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن
وقد احتج به الخصم على ان الفاتحة لا تتعين ولنا ما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم
لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ورواه الدارقطني ولفظه لا تجزئ صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة
الكتاب وهو اظهر في الدلالة فانه صريح في نفي الصحة الرابع يقدم العام الذي لم يخصص على العام
الذي خص واستدل عليه الامام بان الذي قد دخله قد ازيل عن تمام مسماه والحقيقة مقدمة على
المجاز ولقائل ان يقول اذا كان الغالب ان كل عام مخصص او انه ما من عام الا وقد خص فالعمل
بالمخصوص اولى لانه الملحق بالغالب فاطمأنت اليه النفس ولم ينتظر بعده تطرق التخصيص
بخلاف الباقي على عمومه فان النفس لا تستيقن ذلك واعترض الهندي ايضا بان المخصوص
راجح من حيث كونه خاصا بالنسبة الى ذلك العام الذي لم يدخله التخصيص والعام اولى من
العام الخامس يرجح الحقيقة على المجاز لتبادرها الى الذهن فيكون اظهر دلالة من المجاز وهذا اذا
لم يكن المجاز غالبا فان غلب فقد سبق في موضعه فان قلت المجاز المستعار اظهر دلالة من الحقيقة
فان قولك فلان بحر اقوى من قولك سخي قلت ليس المعنى من قولنا اظهر دلالة انه اقوى
وابلغ بل ان التبادر فيها الى الفهم اكثر كما عرفت ولا نسلم ان الاستعارة كذلك فضلا عن ان تكون
اظهر ولكن ان تقول اذا ذكر المجاز بدون قرينة معينة مقيدة بان قيل اسد او فلان بحر فهذا
الجواب صحيح لانه ليست دلالة هذا على الكرم اظهر من قولنا سخي واكرم كما ذكرتم لان تسميته
بالبحر متردد بين علمه الغزير وكرمه الكثير فلا يشعر باحد منهما الا بقرينة واما اذا ذكرت
معه قرينة مخصصة معينة لذلك المعنى المجازي فالاستعارة كذلك بل اظهر دلالة وذلك كقول
القائل رأيت اسدا يرمي بالنشاب او نحوه بالحطاب فان لهذا دلالة ظاهرة اظهر واقوى
من قولك رأيت شجاعا السادس اذا تعارض خبران ولم يمكن العمل باحدهما الا بعد ارتكاب المجاز
ومجاز احدهما اشبه بالحقيقة من مجاز الآخر فيرجح على ما ليس كذلك وقد مر تمثيله
في المجمل والمبين السابع يرجح المشتمل على الحقيقة الشرعية على المشتمل على الحقيقة العرفية
او اللغوية والعرفية متقدمة على اللغوية كما عرفت في مكانه الثامن يرجح الخبر المستغني عن
الاضمار في الدلالة على المفتقر اليه لكون الاضمار على خلاف الاصل التاسع يقدم الخبر الدال
على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد لقوة الحاصل من الاول بتعدد جهة الدلالة
العاشر يرجح الخبر الدال على الحكم بغير وسط على ما يدل عليه بوسط لزيادة غلبة الظن
بقلة الوسائط مثاله قوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل فانه لا يدل على بطلان نكاحها اذا نكحت نفسها باذن وليها الا بواسطة الاجماع اذ يقال
اذا بطل عند عدم الاذن بطل بالاذن لعدم القائل بالفصل وقوله صلى الله عليه وسلم الايم
احق

احق بنفسها من وليها يدل على صحة نكاحها اذا نكحت نفسها مطلقا من غير واسطة فالحديث
الثاني راجح وهذا الوجه الحادي عشر الخبر المذكور من لفظ مومئ الى العلة يرجح على ما ليس كذلك
لان الانقياد اليه اكثر من الانقياد الى المذكور بغير علة مثاله ما تقدم قوله صلى الله عليه وسلم
من بدل دينه فاقتلوه مع ما روي نهيه صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان من جهة ان
قوله من بدل دينه ايماء الى العلة التبديل الثاني عشر المذكور مع معارضه اولى مما ليس كذلك مثاله
قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فيرجح على الخبر الدال على تحريم
زيارة القبور او على كراهتها من غير ذكر معارض معه مثل لعن الله زوارات القبور وذلك لان
ترجيح الاول يقتضي النسخ مرة واحدة وترجيح الثاني يقتضي النسخ مرتين لنسخ الثاني حينئذ الا
من المذكور في الاول ونسخ الامر المذكور فيه النهي المخبر عنه فيكون مرجوحا ومن امثلته ايضا
رواية جبلة بن سحيم قال كان ابن الزبير يرزقنا التمر في الجهد فيمر علينا ابن عمر فيقول
لا تقارنوا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الاقران مع رواية عطاء الخراساني عن زيد
عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن الاقران وان الله قد اوسع عليكم الخير فاقرنوا
فهذا يدل على جواز اقران التمرتين فما فوقها وهو صريح في نسخ النهي عنه ولكن الشافعي رضي الله
عنه نص على تحريم الاقران بين التمرتين في غير موضع وكانه لم يصح هذا الاسناد الثالث عشر
المقرون بنوع من التهديد يرجح لان الاقتران به يدل على تأكد الحكم الذي تضمنه كقوله صلى الله
عليه وسلم من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وكذلك اذا كان في احدهما زيادة تهديد
قال السادس بالحكم فيرجح المبقي لحكم الاصل لانه لو لم يتأخر
عن الناقل لم يفد والمحرم على المبيح لقوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب
الحرام الحلال وللاحتياط وتعادل الموجب ومثبت الطلاق والعتاق لان الاصل عدم القيد ونافي
الحد لانه هدر لقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات ش الترجيح بحسب الحكم على وجوه
الاول اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل والثاني ناقلا فالجمهور على انه يجب ترجيح الناقل وذهب
بعضهم واختاره الامام وبه جزم المصنف انه يجب ترجيح المقرر مثاله خبر من روى عنه صلى
الله عليه وسلم اذا مس احدكم ذكره فليتوضأ وخبر من روى قوله صلى الله عليه وسلم هل هو
الا بضعة منك فان الاول ناقل عن حكم الاصل والثاني مقرر وكذلك خبر من روى افطر الحاجم والمحجوم
مع من روى انه صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم واحتج المصنف على ما ذهب اليه بان حمل
الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته فلو جعلنا المنفي
متقدما على الناقل لكان واردا حيث لا يحتاج اليه لانا في ذلك الوقت نعرف ذلك بالعقل ولو قلنا
ان المنفي ورد بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتأخره اولى من الحكم بتقدمه عليه
هذا تقريره وحاصله انه اختار عدم التاريخ وآخر المقرر لكونه متضمنا للعمل بالخبرين بالناقل

في زمن وبالمقرر بعد ذلك فان كانت الصورة هكذا وهي انه لم يرجح الناقل بعد والشرع
للجمهور المجتهد وعمل بموجبه ثم نقل له المقرر في الشرع ولم يعلم التاريخ فما ذكر من الاحتجاج
والترجيح ظاهر قال النقشواني لكن ليست هذه الصورة بالتي فرض الخلاف فيها ولا يظن بهم
المخالفة في ذلك وانما ان كانت الصورة على خلاف ذلك وهو الثابت عند الجمهور مقتضى البراءة الاصلية
ونقل الخبران المقرر والناقل ولا يبالي هذا الاحتجاج اذ يلزم تعطيل الناقل بالكلية لعدم وقوع
العمل به في شيء من المدة بخلاف المقرر فان الحكم العقلي تصير مستندا اليه ويصير شرعيا
لما ذكره النقشواني ولقائل ان يقول يتساقط الخبران بالتعارض ونرجع الى البراءة الاصلية
ولا نقول ان الحكم العقلي صار شرعيا ولا نرجح احد الخبرين لموافقته الاصل كما هو قضية
تقرير الامام والمصنف ونحمل قولهم ان المقرر راجح على ان العمل بمضمونه بالدليل العقلي
لا انه قدم لموافقة الدليل العقلي الثالث ذهب الاكثرون وبه جزم المصنف الى ترجيح المقتضي
للتحريم وقال آخرون يرجح المقتضي للاباحة لان الاباحة تستلزم نفي الحرج الذي هو الاصل
وحكاها الشيخ ابو اسحق وجهين وذهب الغزالي الى انهما يستويان لانهما حكمان شرعيان
صدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة واصح الاولين لوجهين ذكرهما في الكتاب احدهما ما روي
من قوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال وهو حديث لا
اعرفه والثاني ان الاخذ بالتحريم احتياط لان الفعل ان كان حراما ففي ارتكابه ضرر وان كان
مباحا فلا ضرر في تركه وهذا ما اعتمد عليه الشيخ ابو اسحق ولهذا اذا اطلق احدى زوجتيه
حرمتا الى البيان ومن امثلة الفصل روى احمد بن حنبل بطرق بعضها متصلة ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال ما اسكر كثيره فقليله حرام وروى الدارقطني بسنده سئل النبي صلى الله عليه وسلم
عن النبيذ حلال او حرام قال حلال فيرجح الاول الثالث اذا ورد خبران مقتضى احدهما
التحريم والآخر الايجاب فذهب المصنف الى التسوية بينهما واليه اشار بقوله وتعادل
الموجب اي تعادل الخبر المحرم لان المحرم يقتضي استحقاق العقاب على الفعل كتضمن الموجب العقاب
على الترك ورجح آخرون المقتضي للتحريم لان المحرم يستدعي دفع المفسدة وهي اهم من جلب
المصلحة وبه جزم الآمدي ومن امثلة الفصل ما روى نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم انما الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروه ولا تفطروا حتى تروه فان غم
عليكم فاقدروا له قال نافع فكان عبد الله اذا مضى من شعبان تسع وعشرون يبعث من ينظر
فان رأى فذاك وان لم ير ولم يحل دون منظره سحاب ولا قتر اصبح مفطرا وان حال دون
منظره سحاب او قتر اصبح صائما وهذا استدل به من يقول بوجوب صوم يوم الشك وعارضه
خصمه بما روي عن عمار بن ياسر من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى ابا القاسم صلى الله
عليه وسلم قال الترمذي حديث صحيح ومنها ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم ومال اليتيم
زكاة اذ يدل على انه يجب على الولي اخراجها مع قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث اذ
يدل

غلط المصنف في هذا النقل فان الذي حكاه الشيخ من الخلاف احد الوجهين منه قائل بتقديم التحريم والثاني التساوي

يدل على عدم الوجوب واذا وجب حرم على الولي اخراجها لانه تصرف بالمصلحة والغبطة
وذكر القاضي ابو بكر في مختصر التقريب باختصار امام الحرمين في تعارض العلة المقتضية للايجاب
مع العلة المقتضية للندب ان بعضهم قدم الايجاب قال وفي هذا نظر فان الوجوب فيه قدر
زايد على الندب والاصل عدمه الرابع اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق والعتاق
والآخر نافيا له فمنهم من قدم النافي على المثبت على الثاني لان الاصل عدم القيد اي قيد
النكاح وقيد الرقبة فما دل على ثبوت الطلاق او العتاق فقد دل على زوال قيد النكاح
او ملك اليمين فكان موافقا للاصل فليرجح وهذا ما جزم به المصنف ومنهم من قدم
النافي لكونه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين وهذا هو الصحيح عندي
وقولهم عدم القيد لا يصح مع ثبوت وجوده فان الاصل بعد ثبوت وجوده انما هو
بقاؤه ومنهم من سوى بينهما ويجري هذه الاقوال في تعارض الخبر المثبت والنافي في غير
الطلاق والعتاق ايضا كخبر بلال دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت وصلى وخبر اسامة
لم يصل فيه ونقل امام الحرمين هنا عن جمهور الفقهاء ترجيح الاثبات ثم قال وهو يحتاج الى مزيد
تفصيل عندنا فان كان الذي ينقله الناقل اثبات لفظ عن الرسول صلى الله عليه وسلم مقتضاه
النفي فلا ترجيح على ذلك اللفظ المتضمن للاثبات لان كل واحد من الراويين مثبت فيما
ينقله ومثاله ان ينقل احد الراويين انه اباح شيئا وينقل الآخر انه قال لا احل وانما
اذا نقل احدهما قولا او فعلا ونقل الآخر انه لم يقله ولم يفعله فالاثبات مقدم
لان الغفلة تتطرق الى المصغي المستمع وان كان محدثا والذهول والذهول من بعض
ما يجري او من تحليل شيء لم يجر له ذكر وهذا التفصيل حق ولا يتجه معه خلاف في
الحالتين بل ينبغي حمل كلام القائل بالاستواء على الحالة الاولى والقائل بتقدم الاثبات على
الثانية ولا يجري في المسألة خلاف نعم قد يعارض في الحالة الثانية بعدم ترجيح الاثبات اذا كان
النفي محصورا كخبر اسامة فان قوله لم يصل نفي محصور في وقت يمكن نفي الفعل
فيه بهذا الاحتمال الخامس يرجح الخبر النافي للحد على الموجب له خلافا لقوم واستدل
عليه المصنف بان الحد مدرء لقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات وهذا
الحديث لا يعرف بهذا اللفظ الا في مسند ابي حنيفة لابي محمد الحارثي وروى الترمذي ادرؤا
الحدود عن المسلمين ما استطعتم ورجح انه موقوف ووجه الحجة ان الخبر المعارض لوجوب
الحد اقل درجاته ان يكون شبهة والشبهة تدرء الحد للحديث **فايدة**
الخلاف في انه هل يرجح النافي للحد جار في انه هل يرجح العلة المثبتة للعتق على النافية له

لتسوق الشارع الى العتق ذكره ابن السمعاني **قال السابع** بعمل اكثر
السلف ... المرجح بالامر الخارجي على وجوه انحصر منها في الكتاب على عمل اكثر السلف
فالمختار ترجيح احد الخبرين بعمل اكثر السلف به لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق
له الاقل وهذا ما جزم به المصنف ومنع قوم من حصول الترجيح به لانه لا حجة في قول
الاكثر ومن فروع المسئلة التقديم بعمل الشيخين ولذلك قدمنا رواية من روى في تكبيرات
العيدين سبعا وخمسا على رواية من روى اربعا كاربع الجنائز لان الاول قد عمل به ابو بكر
وعمر وقد بقيت مرجحات اخر لكل قسم من الاقسام السبعة اهملها المصنف فتابعناه
في ذلك لان الخطب فيها يسير وهل المدار الا على زيادة ظن بطريق من الطرق وقد انفتح ابوابها
بما ذكرناه فلا يحتاج الفطن من بعده الى مزيد تطويل فعما ذكرناه ارشاد لما لم نذكره

ارشاد

قال الباب الرابع في تراجيح الاقيسة وهي بوجوه
الاول بحسب العلة فيرجح المظنة ثم الحكمة ثم الوصف الاضافي ثم العدمي ثم الحكم الشرعي
ثم البسيط والوجودي للوجودي ثم العدمي للعدمي ... قال امام الحرمين رحمه الله هذا
الباب هو الغرض الاعظم من الكتاب وفيه تنافس القياس وفيه اتساع الاجتهاد واعلم
ان ترجيح الاقيسة بوجوه الاول بحسب العلة وهو مفرع على جواز التعليل
بكل واحد من الاوصاف التي يذكرها وذكر امورا اولها ترجيح القياس المعلل بالوصف
الحقيقي الذي هو مظنة الحكمة على القياس المعلل بنفس الحكمة للاجماع من القياسين على
صحة التعليل بالمظنة ومن امثلته ترجيح التعليل بالسفر الذي هو مظنة المشقة على
التعليل بنفس المشقة وثانيها ترجيح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي لان
العدم لا يكون علة الا اذا علم اشتماله على الحكمة فالداعي الى شرع الحكم في الحقيقة انما هو
الحكمة فاذا كانت العلة الحكمة لا ذلك العدم كان التعليل بها اولى فان قلت قضية هذا
ان يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف الحقيقي **قلت** نعم ولكن التعليل
بالحقيقي راجح من جهة كونه منضبطا ولذلك وقع الاتفاق عليه قوله ثم الوصف الاضافي
اعلم ان هذا ساقط من بعض النسخ ولاسقاطه وجه وجيه لدخوله تحت العدمي اذ الاضافات
من الامور العدمية وقد قررنا ان التعليل بها مرجوح ولاثباته وجه من جهة انه
مختلف في كونه وجوديا فيكون مرجوحا بالنسبة الى المتفق على كونه وجوديا
ومثال تعارض التعليل بالحكمة بالوصف الاضافي ان يقول القائل في النكاح بلا ولي بالغة
فلا تنفرد بالنكاح ولا تنفرد منها بعقد النكاح كالصغيرة فيكون الولي منه ان يقول قلة العقل

والذين

والذين مع فرط الشهوة حكمة تقتضي ان يسلب الولاية فان هذا تعليل بالحكمة ذكر بالنقصان
وهو امر اضافي وثالثها وان شئت قلت رابعها على تقدير صحة احدى النسختين
ترجيح القياس المعلل حكمه بالوصف العدمي على المعلل حكمه بالحكم الشرعي لان التعليل
بالعدمي يستدعي كونه مناسبا للحكم والحكم الشرعي لا يكون علة الا بمعنى الامارة والتعليل
بالمناسب اولى من التعليل بالامارة وهذا ما اختاره المصنف وصاحب التحصيل وصفي الدين
الهندي والامام ذكر في المسئلة احتمالين ولم يرجح شيئا احدهما هذا والثاني عكسه قال
لان الحكم الشرعي اشبه بالموجود فان قلت لا نسلم ذلك وهذا لان الاحكام الشرعية
امور اعتبارية بدليل انه يجوز تبدلها وتغيرها بحسب الاشخاص والازمان والامور
الاعتبارية امور عدمية **قلت** لما كان الحكم هو الخطاب المتعلق ولا شك ان الكلام
امر وجودي سقط هذا وخامسها ترجيح المعلل بالحكم الشرعي على المعلل حكمه بغيره فيما
عدا الاقسام المذكورة كالوصف العدمي مثلا الكون اسعد بر على خلاف الاصل وخامسها
المعلل بالبسيطة مرجح على المعلل بالمركبة وهذا هو الذي جزم به المصنف وهو راي
المتاخرين وعلله الجدليون وعلل بامرين احدهما ان البسيطة تكثر فروعها وفوائدها
والاخر ان الاجتهاد يقل فيها واذا قل فيها الاجتهاد قل الخطاء فيه وقال بعضهم ترجح
المركبة وقالها سواه الا انه ضعيف التخصيص لامام الحرمين ولعله الصحيح وقد
اعترض امام الحرمين على ما اعتل به الاولون بانه لا يرجح بكثرة الفروع ثم ادرت على ذات
وصف لا يكثر فروعها وربما كانت قاصرة واما ترجيح البسيطة بقلة الاجتهاد فقول
ركيك اذ النظر في الادلة وترجيح بعضها على بعض لا يسلوس جهة الخطر قال والذي
يحقق هذا ان صاحب العلة ذات الوصف الواحد اذا لم يناظر في ذات الوصفين فاجتهاده
قاصر وهو على رتبة المقلدين والمقتصرين على طرف من الاجتهاد وان نظر في ذات
الوصفين ولم ير التعلق بهما بعد كمال اجتهاده وتعرض للغرر ولكن اذا اجتهاده
الى النفي وان راى ذات الوصف صحيحة فذات الوصفين عنده عديمة التاثير في احد
وصفيها وكل ذلك بعد نهاية الاجتهاد فسقط الركون الى قلة الاجتهاد وبين ان
اتمام النظر حتم على المجتهد من امثلة الفصل قول الشافعي في الجديد العلة الطعم في
الاشياء الاربعة مع ضمه في القديم التقدير الى الطعم وسادسها ترجيح القياس الذي يكون
فيه الوصف وجوديا والحكم وجوديا على ما اذا كان احدهما عدميا او كانا عدميين
ويرجح تعليل العدمي بالعدمي على ما اذا كان احدهما وجوديا هذا حاصل ما في الكتاب

وقوله والوجودي للوجودي اي وترجيح الوصف الوجودي لتعليل الحكم الوجودي
على الاقسام الثلثة وقوله ثم العدمي للعدمي اي ترجح على القسمين الباقيين وما ينبه
عليه المعنى بلفظ الكتاب ايضا المصنف انما اتا بالواو وفي قوله والبسيط لكونه
شروعا في ترجيح الاقيسة باعتبار اخر وختم الفصل بقولنا ما اقتضاه كلام المصنف
من ترجيح التعليل بالعدمي للعدمي على التعليل بالوجودي للعدمي وعكسه هو ما صرح
به الامام معللا بالمشابهة بين التعليل بالعدمي للعدمي وعندنا في هذا وقفة فان مخالفة
الاصل فيه اكثر من القسمين الباقيين فكان يجب ان يقضي عليه بالمرجوحية بالنسبة اليهما
واما قلنا ان مخالفة الاصل فيه اكثر لان العلية والمعلولية وصفان وجوديان ولا يمكن
حملهما على المعدوم الا اذا قدر موجودا وهو خلاف الاصل وزيادة المناسبة والمشابهة
لا تصلح وفقا ومع لمخالفة الاصل بل لقائل ان يقول اذا كانت العلية والمعلولية صفتين وجوديتين
كما صرح به الامام هنا فيستحيل قيامهما بالمعدوم ومبين فان لم نقض ذلك مع هذا القسم
فلا اقل من اقتضائه المرجوحية ومما يلتحق بذلك ما قررنا الترجيح بين تعليل العدمي
بالوجودي وعكسه وقد سكت عنه المصنف لتوقف الامام فيه ونحن نقول هو اولى من
عكسه لان المحذور في عكسه اشد لحصوله في اشرف الجهتين وهو العلية مثال الوجودي
مع العدمي قولنا الخلع طلاق لانه فرقة تحصر ملكها في الزوج فيكون طلاقا كما لو قال انت
طالق على العوض وقول الخصم هو فسخ لانه لا رجعة فيه فلا يكون طلاقا كالرضاع مثال العدمي
مع الوصف العدمي والحكم الوجودي قولنا المراة لا تلي القضا فلا تلي النكاح قياسا على المجنون
مع قولهم لا تمنع من التصرف من المال فتصرف في النكاح قياسا على العاقل مثال العدمي
مع الوصف الوجودي والحكم العدمي ان يقال في عتق الراهن تصرف صادف الملك فلا
يلغو كما لو كان غير راهن وقال الخصم تصرف فيه وهو مطلق التصرف فيه فلا يعتبر كما
لو اعتقه غير المالك مثال الوصف العدمي والحكم الوجودي مع عكسه ان يقال في
عتق الراهن ليس تصرفا من غير مالك فيكون معتبرا فقال التصرف يبطل حق الغير وهو
المرتهن فلا يعتبر **قال الثاني** بحسب دليل العلية فيرجح النص
القاطع ثم الظاهر اللام ثم ان والباء ثم المناسبة الضرورية الدينية ثم الدنيوية
التي في حيز الحاجة الاقرب اعتبارا فالاقرب ثم الدوران في محل ثم في محلين ثم السبر
ثم الشبه ثم الايماء ثم الطرد ش الترجيح بحسب الدليل الدال على علية الوصف
للحكم على اقسام الاول ترجيح القياس الذي يثبت علية الوصف للحكم اصله بالنص
القاطع على ما لم يثبت بالقاطع لانه لا احتمال فيه عدم العلية بخلاف ما ليس بقاطع

الثاني ترجيح ما يثبت علية الوصف بالظاهر على ما لم يثبت بالظاهر من سائر الادلة
سوى النص القاطع والالفاظ الظاهرة في افادة العلية ثلاثة اللام وان والباء واقواها
اللام لانها اظهر في العلية من ان والباء وقد اقتضى عبارة الكتاب تساوي ان للباء واللام
تردد في ايهما تقدم واختار صفي الدين الهندي تقديم الباء لكونها اظهر في التعليل بالاستقرار
الثالث ترجيح ما يثبت علية الوصف فيه بالمناسبة على ما عداها من الدوران واشباهه
لقوة دلالة المناسبة واستقلالها في افادة العلية ويرجح من المناسبة ما هو واقع في محل الضرورة
على ما في محل الحاجة وهو المصلحي او التتمة وهو التحسيني كما تقدم في شرح كتاب القياس
ويرجح الضرورية الدينية على الضرورة الدنيوية لان ثمرتها السعادة الاخروية التي هي انجح
المطالب وارجح المكاسب قال وقيل بل يرجح العكس لان حق الادمي مبني على الشح والمضايقة
وحق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة ولهذا كان حق الادمي مقدما على حق الله تعالى
لما ازدحم الحقان في محل واحد وتعذر استيفاؤهما منه كما تقدم في القصاص على القتل في
الردة والقطع في السرقة وكذا الدين على زكاة المال والفطرة في احد الاقوال قلت
الذي يختاره تقديم حق الله تعالى لقوله صلى الله عليه وسلم في حديث الخثعمية فدين الله احق
بالقضاء والمسائل التي ازدحم فيها الحقان كثيرة الراي الاصح تقديم الحج والعمرة والزكاة
فسقط السؤال بالنسبة الى الصور الثلاث واما القتل والقطع فان المقصود من الشرع
ازالة مفسدة الردة والاعراض والقتل بل لما كان وسيلة الى الازالة تلك المفسدة شرع
فلما اجتمع مع حق الادمي ولم يتعارض القصدان اذ ليس غرض الادمي سوى التشفي
بالاقتصاص سلمناه الى ولي الدم ليستوفي منه فيحصل القصدان في ضمن ذلك فلم يتعدم حق
الادمي وكذا الكلام القول في القطع فتامل هذا ومن المسائل اجتماع الكفارات مع حق الادمي
وقد اجرى فيها الاصحاب اقوال الزكاة والاصح تقديم حق الله تعالى قوله الاقرب اعتبارا
فالاقرب اي يرجح من ذلك ما هو اقرب اعتبارا في الشرع من صاحبه فيرجح ما يثبت اعتبار
نوع وصفه في نوع الحكم على المعتبر نوع وصفه في جنس الحكم واما المرجح منهما فقال
او المعتبر جنس وصفه في نوع الحكم وهما مرجحان على المعتبر جنس وصفه في جنس
الحكم وما المرجح منهما قال الامام هما متعارضين وقال صفي الدين الهندي الاظهر تقديم المعتبر
نوع وصفه في جنس الحكم على عكسه وهو كما ذكر لحصول الخصوصية وقلة الابهام في
اشرف الجهتين وهي العلية الرابع ترجيح القياس الذي يثبت علية وصفه بالدوران على الثابت
بالسبر وما بعده لاجتماع الاطراد والانعكاس في العلية المستفادة من الدوران دون غيره
بل قد قدمه بعضهم على المناسبة محتجا بان المطردة المنعكسة اشبه بالعلل العقلية وهذا

ضعيف فان سبيل العلل الشرعية سبيل الامارات والعقلية عند القائل بها موجبة
فلا يمكن اعتبار تلك بهذه قال القاضي ابو بكر في التلخيص باختصار امام الحرمين في الكلام
على البسيطة والمركبة مضاهاة العلل العقلية لا اصل له فان السمعية لا تضاهي العقلية
ابدا فضلا عن ذلك ثم القياس الثابت علته بالدوران الحاصل في محلين لعله لاحتمال الخطا في الاول
لانه افيد القطع بعدم عليه ما عدا المدار لحلاف الدوران في محلين فانه لا يفيد ذلك فانه لما راينا
ان العصير لما لم يكن مسكرا لم يكن محرما فاذا اسكر والعدم بعدمه حصل لنا القطع بان ما
عدا المسكر به من الصفات الثابتة والاحوال اللازمة ليس بعلة للحرمة والا لزم وجود
العلة بدون الحكم اما الدوران في محلين فليس كذلك لا يرى ان الحنفي اذا قال في مسئلة
الحلي كونه ذهبا موجب للزكوة لان التبر لما كان ذهبا وجبت فيه الزكوة وثياب البذلة
لما لم تكن ذهبا لم يجب فيها الزكاة فلم يمكن القطع بان ما عدا كونه ذهبا ليس علة لوجوب
الزكوة لاحتمال ان يكون المجموع المركب من كونه ذهبا وكونه غير معد
للاستعمال هو العلة هكذا قرروه ولكان تقول لا نسلم ان الدوران الحاصل في محل واحد
يفيد القطع بعدم علية ما عدا المدار كما هو مقرر في موضعه وانما قصاراه على الراي
الحسن افادة الظن ثم الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل في محلين وقوة الظن كافية
في الترجيح الخامس يرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالسبر على الثابت بالشبه وما
بعده واستدلوا لعليه بانه اقوى في افادة الظن ومنهم من قدمه على المناسبة كالقاضي
الظن لعلية ونفي المعارضة بخلاف المناسبة فانها لا تدل على نفي المعارض واختاره الامدي
وابن الحاجب ويلزم منه تقديمه على الدوران ايضا عند من يقدم الدوران على المناسبة
ثم محل الخلاف في غير المقطوع به فان العمل بالمقطوع متعين وليس من قبيل الترجيح لما علم من
ان تقدم المقطوع على المظنون ليس من الترجيح في شيء واما النزاع في السبر الذي بعض
مقدماته قطعي اكثر من الظن الحاصل بالمناسبة فهو اولى والا فهما متساويان والمناسبة
اولى ومن امثلة السبر مع الشبه قول الحنفي في الدليل على ان اداء الفلس الحال عليه للمحتال
الرجوع على المحيل عجز عن الرجوع مع بقاء عينه للمرجع لمشابهته البايع من المفلس
في قبول الحوالة وصف فاما ان لا يقتضي شيئا وبطلان الاول ويثبت الثاني وحينئذ فذلك
الشي اما ان يكون هو تحول الحق عن المحيل اولا والثاني باطل والا لزم ان يدوم له المطالبة
كما في الضمان فيتعين الاول ووجب ان يبرا ذمته ولا يعود اليه كما لو ابراه السادس
يرجح القياس الثابت علية وصفه بالشبه على الثابت علية وصفه بالايماء او الطرد كذا ذكره
المصنف واما تقديمه على الطرد فظاهر اذ لا يميز الطارد في ضعف الظن الحاصل
منه

منه واما على الثابت علية بالايماء فهو عجيب ذكره الامام بعد ان حكى اتفاق الجمهور على ان ما
ظهرت عليته بالايماء راجح على ما ظهرت عليته بالوجوه العقلية من المناسبة والدوران
والسبر ووجهه بان الايماء لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية فلا بد وان يكون الدال على
عليته امرا اخر سوى اللفظ ولما تاملنا لم نجد شيئا يدل على عليته الا احد امور ثلاثة
المناسبة والدوران والسبر على ما تقدم في الايماء واذا ثبت ان الايماء لا يدل الا بواسطة
احد هذه الطرق كانت هي الاصل والاصل اقوى من الفرع فكان كل واحد من هذه الثلاثة
اقوى من الايماءات وهذا لا يقتضي ترجيح دلالة الشبه على الايماء الا اذا ساوى الشبه
الامور الثلاثة او كان اقوى منها وهو خلاف ما رتبه في الكتاب ثم انه مدخول من وجهين
احدهما انما ذكره هو من الدليل وهو استصحاب الحكم للجاهل واهل العالم على ان ترتيب الحكم
على الوصف يشعر بالعلية دليل غير هذه الثلاثة فلم يلزم افتقار دلالة الايماء الى احد
الطرق الثلاثة فلا يلزم كون الطرق العقلية اصلا لها فلا يلزم رجحان الطرق
العقلية عليها وثانيهما انه اختار عدم اشتراط المناسبة في الوصف المومى اليه
ولم يشترط فيه الدوران والسبر وفاقا فالحاصل وجدان علة بدون هذه الامور الثلاثة ومما
يدل على هذا الموضع ان القاضي ابا بكر مع قوله ببطلان قياس الاشباه قال هنا الاظهر
انه يجوز الترجيح وان لم يجز التمسك به ابتداء وقد حكينا في الكلام على قياس الشبه
السابع يرجح القياس المناسب علية وصفه بالايماء على الثابت بالطرد لان الطرد لا يناسب
الحكم اصلا والايماء قد يناسبه ولقصور الطرد عند القائل به عن مراتب اخواته من
الادلة واما الحنفي فلا تقيم للطرد وزنا هذا شرح ما في الكتاب وقد يؤخذ منه ان تنقيح
المناط متاخر الرتبة عن الطرد لانه رتب الادلة ترتيبا ختم به الطرد ومقتضاه
تقديم الطرد على ما لم يذكره وهذا لا يستقيم بل الصواب تقديم تنقيح المناط ولا احتمال
بما اقتضاه سياق الكتاب فانه على هذا الترتيب يقتضي ايضا تاخر رتبة ما ثبتت عليته
بالاجماع حيث لم يذكره ولا مزية في انه ليس كذلك قال **الثالث** بحسب
دليل الحكم فيرجح النص ثم الاجماع لانه فرعه ش يرجح من القياسين المتعارضين ما يكون
دليل حكم اصله اقوى من دليل حكم الاصل الاخر ومن فروع المسئلة انه يرجح القياس
الثابت حكم اصله بالنص سواء كان كتابا او سنة على القياس الثابت حكم اصله بالاجماع وذلك
لان الاجماع فرع عن النص لتوقف ثبوته على الادلة القطعية والاصل يقدم على الفرع وهذا
الذي ذكره اختاره صاحب الحاصل فتبعه والامام انما ذكره بحثا بعد ان نقل انهم قالوا
بتقديم الاجماع معتلين بان النص يقبل التخصيص والتاويل

والتاويل والاجماع لا يقبلهما وهذا هو المختار وما ذكره الامام مدخول وقوله الاصل
تقدم على الفرع قلنا على فرعه اما على فرع اخر فلم لا يقدم وكيف لا يقدم الاجماع مع انه
ان كان صادرا عن نص لكثر فالمعارض اذ ذاك ليس الا نصان لح جانب احدهما بالاجماع
وان كان عن تكثير عدد للالات عارضهما دليل واحد وايضا فالاجماع متفق عليه والنص
والحالة هذه غير متفق عليه والمجمع عليه مقدم على المختلف فيه وان فرضت ان
النص مختلف فيه فذلك حينئذ اجماع عن نص عارضه مثله وليس هو صورة المسئلة ۞

قال الرابع بحسب كيفية الحكم وقد سبق له في الترجيح
بحسب كيفية الحكم قد ذكرنا فيه قولا بليغا في باب ترجيح الاخبار **قال**

الخامس موافقة الاصول في العلة والحكم او الاطراد في الفروع
هذا الوجه في الترجيح بحسب الامور الخارجية وهو على ثلاثة اضرب اولها ان يكون احد
القياسين موافقا للاصول في العلة بان يكون علة اصله على وفق الاصول الممهدة في
الشريعة دون الاخر فيرجح الاول لشهادة كل واحد من تلك الاصول باعتبار تلك العلة وكلما
كان العدول عن العلة بين فيه اكثر كان اضعف وثانيها ترجيح الموافق للاصول في الحكم بان
يكون حكم اصله على وفق الاصول للعلة على ما ليس كذلك للاتفاق على الاول وثالثها ترجيح
الذي يكون مطرد الفروع بان يلزم الحكم عليه في جميع الصور على ما لا يكون كذلك وبحار
هذا تم كتاب التعادل والتراجيح واعلم ان طرق الترجيح لا تنحصر فانها تلويحات تجول فيها الاجتهاد
وتتوسع فيها من توسع في الفقه فلذلك اقتصرنا على شرح ما في الكتاب واما الامثلة
في باب تراجيح الاخبار والاقيسة فما ذا ضرب الضارب بعضها في بعض واراد الاتيان بكل
بكل قسم بمثال كان طالبا للتطويل عظيم فان ذلك يحتمل مع الاستيعاب وقد يتعذر فلذلك
اضربنا عن هذا الغرض وحيينا بالنزر والتنبيه والله الموفق والمعين بمنه وكرمه ۞ ۞

قال رحمه الله الكتاب السابع في الاجتهاد والافتا وفيه بابان الاول في الاجتهاد وهو استفراغ الوسع
الوسع في درك الاحكام الشرعية ش الاجتهاد لغة هو استفراغ الوسع في تحصيل
تحصيل الشيء وقد علمت من ضرورة كونه استفراغ الوسع انه لا يكون الا فيما فيه مشقة
وكلفة وفي الاصطلاح ما ذكره في الكتاب فقوله استفراغ الوسع في فعل من الافعال
جنس وقوله في درك الاحكام فصل خرج به استفراغ الوسع في فعل من الافعال العلاجية
مثلا وقوله الشرعية فصل ثان يخرج اللغوية والعقلية والحسية والاحكام الشرعية

يتناول

يتناول الاصول والفروع ودركها اعم من كونه على سبيل القطع او الظن هذا
مدلول لفظه ونحن ان نريد بالاحكام الشرعية خطاب الله تعالى المتعلق فيخرج عنه
الاجتهاد في الاصولية وهذا التعريف الذي ذكره المصنف سبقنا له صاحب الحاصل
وهو من احسن التعاريف فلا نطول بذكر غيره اذ ليس في تعداد التعريف كبير فائدة

قال وفيه فصلان الاول في المجتهد وفيه مسائل الاولى يجوز له
عليه السلام ان يجتهد لعموم فاعتبروا ولوجوب العمل بالراجح ولانه اشق وادل
على الفطانة فلا يتركه ومنع ابو علي وابنه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى قلنا
مامور به فليس بهوى ولانه ينتظر الوحي قلنا لتحصيل الياس عن النص او لانه
لم يجد اصلا يقيس عليه ش اختلفوا في ان الرسول صلى الله عليه وسلم هل كان يجوز
له الاجتهاد فيما لا نص فيه فذهب الشافعي واكثر الاصحاب واحمد والقاضيان ابو
يوسف وعبد الجبار وابو الحسين الى جوازه ثم منهم من قال بوقوعه وهو اختيار الامدي
وابن الحاجب ومنهم من انكر وقوعه وتوقف فيه جمهور المحققين وذهب ابو علي وابنه
ابو هاشم الى انه لم يكن متعبدا به وشذ قوم فقالوا بامتناعه عقلا كما حكاه القاضي
في الملخص لامام الحرمين ومنهم من جوزه في امور الحرب دون الاحكام الشرعية وقد احتج
في الكتاب على الجواز باوجه اربعة وهي دالة على الوقوع ايضا احدها عموم قوله فاعتبروا
يا اولي الابصار وكانه هو عليه افضل الصلاة والسلام اعلى الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا
على شرائط القياس وذلك ان لم يرجح دخوله في هذا الامر فلا اقل من المساواة فيكون
مندرجا في الامر ومتى كان مامورا به كان فاعلا له ضرورة امتثاله او امر به ووقوعه
عندها صلى الله صلى الله عليه وسلم وثانيها اذا غلب على ظنه عليه السلام كون الحكم
من الاصل معللا بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة اخرى فلا بد وان يظن
ان الحكم في الفرع مثله في الاصل وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات بداية
العقول ولقائل ان يقول اذا وجب ترجيح الراجح فليمتنع عن العمل بهذا الراجح لقدرته
على ارجح منه وهو النص وثالثها ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون
اكثر ثوابا فلا يختص الا به لفضله الا يوجد فيه ورابعها ان العمل بالاجتهاد
ادل على الفطانة والذكاء من النص لتوقفه على النظر الدقيق والاوجه المستخارة فلا
يتركه صلى الله عليه وسلم لكونه نوعا من الفضيلة واحتج الجبائيان بوجهين احدهما
قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فانه دال على انحصار الاحكام
الصادرة منه صلى الله عليه وسلم عن الوحي واجاب عنه الامام بانه منى

قال له متى طبت كذا فاعلم انه حكمي فالعمل حينئذ بالظن عمل بالوحي لا بالهوى وهذا قد
ذكره الغزالي ولقائل ان يقول ليس هذا امرا بالاجتهاد فانه تعالى لو قال كلما ملكت النصاب
وتعلق وحال عليه الحول اوجبت عليك الزكاة لا يكون هذا امرا بملكه النصاب ثم ان ملكه
لذلك وجبت عليه الزكاة بالنص لا بالاجتهاد واما الكلام في الحكم الثابت بالاجتهاد
فهو لا يوجد فيه مثل هذا القول فلا يكون المطويه لكن نطقا بالوحي واجاب عنه المصنف
بان الاجتهاد اذا كان مامورا به لم يكن النطق به هوى وهو مدخول لاشعاره بان
الخصم احتج بظاهر الاية وليس كذلك اذ هو لا يقول بان القول بالاجتهاد قول بالهوى
والثاني انه لو جاز له عليه السلام الاجتهاد لامتنع عليه انتظار الوحي لفصل الحكومات
وغيرها لان الفصل يجب على الفور وقد تمكن منه بالاجتهاد ولكنه قد اخره وانتظر الوحي
كثيرا واجاب بوجهين احدهما ان العمل بالقياس لما كان مشروطا بعدم وجدان النص جاز
انتظاره للوحي لكي يحصل الياس عن النص فان قلت انما شرط فقدان النص لا احتمال ان
يكون ثم نص فانه لو امر المجتهد اذ ذاك بالفحص الشديد اما ان يحقق ولا يجد انتظار
نزوله ولو كان كذلك لقدح للمعترض ان يقول يسقط المجتهد لاجتماع الامة ولطويناه
بساط الاجتهاد قلت ___ كان احتمال نزول النص في حقه صلى الله عليه وسلم
بمنزلة احتمال كونه موجودا في حق سائر المجتهدين لعرب وجدانه من الجهتين والثاني
انه يحتمل ان يكون انتظاره الوحي انما كان فيما لا مساغ للاجتهاد فيه ولا اصل يقاس
عليه **فائدتان** احداهما قال الغزالي يجوز القياس على الفرع الذي قاسه النبي صلى الله عليه
وسلم وعلى كل فرع اجتمعت الامة على الحاقه باصل لانه صار اصلا بالاجماع والنص
فلا ينظر الى ماخذهم الثانية النبي صلى الله عليه وسلم يتصرف بالفتيا والتبليغ والقضاء والامامة
وقد ادعى القرافي ان محل الخلاف في هذه المسئلة في الفتاوى وان الاقضية يجوز فيها من غير نزاع
ويستعرف الفرق بينهما بسؤال نذكره من كلام القرافي ومما يدل على جوازه في الاقضية ما
رواه ابو داود من حديث ام سلمة رضي الله عنها قالت اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم
رجلان يختصمان في مواريث واشياء قد درست فقال اني اقضي بينكما برأيي فيما لم ينزل علي فيه
فان قلت ما الفرق بين هذه الامور وبين الرسالة والنبوة قلت ___ تصرفه صلى الله عليه وسلم
في الفتيا هو اخباره عن الله تعالى بما يجده في الادلة من حكم الله تعالى كما نقول في سائر المفتين
وتصرفه بالتبليغ هو مقتضى الرسالة والرسالة هي امر الله تعالى في ذلك التبليغ فهو عليه
السلام ينقل عن الحق للخلق في مقام الرسالة ما وصل اليه عن الله تعالى فهو في هذا المقام مبلغ
وناقل عن رب العالمين كما ينقل الرواة لنا احاديثه فالمحدثون ورثوا عنه هذا المقام كما
ورث

ورثه عنه المفتي الفتيا واذا اتضح بهذا الفرق بين الراوي والمفتي لاح الفرق بين تبليغه
عليه السلام عن ربه فهو مغاير للرسالة والفتيا لان الفتيا والرسالة تبليغ محض
واتباع صرف والحكم انشاء والزام من قبله عليه السلام بحسب ما نتج من الاسباب والحجاج
وكذلك قال عليه السلام انكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض فمن قضيت
له بشيء من حق اخيه فلا ياخذه انما اقطع له قطعة من النار دل على ان القضاء يتبع الحجاج وقوة
اللحن بها فهو عليه السلام في هذا المقام منشئ وفي الفتيا والرسالة مبلغ متبع وهو في الحكم
ايضا متبع لامر الله تعالى له بان ينشئ الاحكام على وفق الحجاج والاسباب لا انه متبع في
نقل ذلك الحكم عن الله تعالى لان ما فوض اليه من الله تعالى لا يكون منقولا عن الله تعالى وقد
يفرق بين الحكم والفتيا بوجه اخر وهو ان الفتيا تقبل النسخ دون الحكم فانه لا يقبل الا النقض
عند ظهور بطلان ما رتب عليه الحكم وهذا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم واما بعده فالفتيا
لا تقبل النسخ لتقرر الشريعة واما الرسالة من حيث هي فلا تقبل النسخ ولا النقض واما النبوة
فهي الايحاء لبعض الخلق بحكم النبي له مختص به كما اوحى الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم اقرا
باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق فهذا تكليف مختص به قال العلماء فهذه نبوة
وليست برسالة فلما نزل قوله تعالى يا ايها المدثر قم فانذر كان هذا رسالة لانه تكليف
يتعلق بغير الموحى اليه فوضح لك بهذا ان كل رسول نبي من غير عكس واما تصرفه عليه
السلام بالامامة فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء لان الامام
هو الذي فوض الله اليه السياسة العامة في الخلائق وضبط معاقد المصالح ودرء معاقد
المفاسد الى غير ذلك وهذا ليس داخلا في مفهوم شيء مما تقدم لتحقق الفتيا بمجرد الاخبار
عن الله تعالى والحكم بالتصدي لفصل الخصومات دون السياسة العامة لا سيما الحاكم الضعيف
الذي لا قدرة له على التنفيذ اذ انشا الحكم على الملوك الجبابرة فهو انما ينشئ الالزام على ذلك
الملك ولا يخطر بباله السعي في تنفيذه لتعذر ذلك عليه فظهر ان الحاكم من حيث هو حاكم
ليس له الا الانشاء وما قوة التنفيذ فامر زائد على كونه حاكما فصارت السلطنة العامة
التي هي حقيقة الامامة مباينة للحكم من حيث كونه حكما واما الرسالة فليس يدخل فيها
الا التبليغ عن الله تعالى لا يستلزم هذا المعنى السياسة العامة اليه فكم بعث الله تعالى من
رسول لم يطلب منه غير التبليغ لا امامة لاحد من غير ان يامره بالنظر في المصالح العامة ○
ولوضوح الفرق بين الرسالة والامامة يظهر بينها وبين النبوة اذ النبوة خاصة بالموحى اليه
لا تعلق لها بالغير فان قلت فهل لهذه الحقائق المفترقة امارات في الشريعة قلت نعم نا بكل
ما فعله عليه السلام بطريق الامامة من اقامة الحدود وترتيب الجيوش وغير ذلك

لم يجز لاحد ان يفعله الا باذن الامام ... ذلك للحاضر لانه عليه السلام انما فعله بطريق

الامامة ولا يستباح الا باذنه وكلما فعله بطريق الحكم كفسوخ الانكحة والعقود وغير
ذلك لم يقدم عليه احد الا بحكم الحاكم في الوقت الحاضر اقتدا برسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه لم يقرر تلك الامور الا بالحكم واما تصرفه عليه السلام بالرسالة والتبليغ او الفتوى كذلك
شرع يقرر على الخلايق الى يوم الدين من غير اعتبار حكم ولا اذن امام وانما هو عليه السلام
مبلغ الخليفة ارتباط ذلك الحكم بذلك السبب وخلى بينهم وبين ربهم كانواع العبادات وغيرها
فاذا تصرف صلى الله عليه وسلم تصرفا فقد يتضح كونه تصرفا بالامامة او بالقضا او بالفتيا
وقد علمت حكم كل قسم وقد يتردد بين هذه الاقسام ويتسامح العلما على ايها يحمل وفي
المسايل الداخلة في هذا القسم كثرة ولكنا نورد منها ما يتهذب به النظر فمنها
قوله صلى الله عليه وسلم من احيا ارضا ميتة فهي له قال ابو حنيفة هذا تصرف منه
عليه السلام بالامامة فلا يجوز لاحد ان يحيي بدون اذن الامام وقال الشافعي رضي الله عنه
بل بالفتيا لانه الغالب من تصرفاته عليه السلام فلا يتوقف الحل على اذن الامام ومنها
قوله صلى الله عليه وسلم لهند بنت عتبة لما شكت اليه شح ابي سفيان خذي لك ولولدك
ما يكفيك بالمعروف فذهب الشافعي الى ان هذا تصرف بالفتيا فعلى هذا من ظفر بجنس حقه
او بغير جنسه اذا لم يظفر بالجنس مع تعذر اخذ الحق ممن هو عليه جاز له اخذه حتى يستوفي
حقه وحكى في المهذب وجها انه يجوز اخذ غير الجنس مع الظفر بالجنس وقد يوجه بعدم
التفصيل في الحديث وذهب مالك رحمه الله الى خلاف ذلك وقال انه تصرف في قضية هند
بالقضا وجعل بعضهم هذه القضية اصلا في القضاء على الغايب وهو ضعيف لان ابا سفيان
كان حاضرا في البلد ظاهرا لا يمتنع عن الحضور اذا طلبه النبي صلى الله عليه وسلم والقضا لا يتاتى
على من هو بهذه المثابة على الصحيح من المذهب واستنبط القاضي الحسين من كونه تصرفا بالقضا
انه يجوز ان يسمع الى احد الخصمين دون الاخر واستنبط الرافعي من كونه تصرفا بالفتيا انه
يجوز للمراة ان تخرج تستفتي وفيه نظر لان هند اخرجت عام الفتح متقدمة على ساير
النسا لما نزل قوله تعالى يا ايها النبي اذا جاءك المومنات يبايعنك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابايعكن على ان لا تشركن بالله شيا فقالت هند لو اشركنا بالله شيا ما دخلنا في الاسلام فقال
ابايعكن على ان لا تقتلن اولادكن فقالت هند فهل تركتم لنا من ولد ربيناهم صغارا فقتلتموهم
كبارا فقال ابايعكن على ان لا تزنين فقالت هند او تزني الحرة فقال ابايعكن على ان لا
تسرقن فقالت هند ان ابا سفيان رجل شحيح الحديث فهند لم تخرج لاجل الاستفتا فلا
يحسن الاستدلال به عليه ومنها قوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه قال
بعض العلماء هذا تصرف منه عليه السلام بالامامة فلا يجوز لاحد ان يختص بسلب الا باذن الامام

وقال

وقال الشافعي هو تصرف بالفتيا فلا يتوقف فيه على اذن الامام رحمه الله

قال **فرع** لا يخطي اجتهاده والا وجب اجتهاده ابدا

عبر عن هذا بالفرع لكونه مبنيا على جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم والذي جزم
من كونه لا يخطي اجتهاده هو الحق وانا اظهر كابي الحكي فيه قولا سوى هذا القول بل
لا يحمل به ولا يعبا واستدل في الكتاب بانه لو جاز الخطا عليه لوجب علينا اتباعه في الخطاء
وذلك ينافي كونه خطا ونحن نقول لم يزخرف قوله وقال يجوز بشرط ان لا يقر عليه فليس
يتصور صدور الخطاء المضاد لمنصب النبوة ولقد يلزم من على هذا القول من الهذيان
وهو ان يكون بعض المجتهدين في حالة اصابته اكمل من المصطفى صلى الله عليه وسلم في تلك
الحالة معاذ الله ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك وانا فاقتصرت على
ما ذكرت تطهيرا للكتاب من ان يجتمع هذا القايل ووفاء بحق الشرح والا فيعز علينا ان
نفوه فيه او نحن نحوه عطفا

قال **السابعة** يجوز للغايبين عن
الرسول صلى الله عليه وسلم وفاقا وللحاضرين ايضا اذ لا يمتنع امرهم به قيل عرضه
للخطاء قلنا لا نسلم بعد الاذن اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد وفاة الرسول
صلى الله عليه وسلم واما في عصره فقد اختلفوا فيه فمنهم من جوزه مطلقا وهو المختار
عند الاكثرين منهم الامام وصاحب الكتاب ومنهم من منع منه مطلقا وقالت طايفة
يجوز للغايبين عن الرسول صلى الله عليه وسلم من القضاة والولاة دون الحاضرين وجوزه
اخرون للغايبين مطلقا دون الحاضرين ومنهم من قال الجواز لم يوجد في ذلك منع
قال صفي الدين الهندي وهذا ليس بمرضي لان ما بعده ايضا كذلك فلم يكن له خصوصية
بزمانه صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال ان ورد الاذن به كذلك جاز والا فلا ثم من هولا
من نزل السكوت عن المنع منه مع العلم بوقوعه منزلة الاذن ومنهم من اشترط
صريح الاذن هذه جملة المذاهب في المسألة وبه يعلم ان دعوى المصنف الاتفاق على
على جوازه للغايبين ليس بجيد واحتج المصنف على الجواز بانه لا يمتنع ان يقول الرسول
صلى الله عليه وسلم لغيره اوحي الي انك مامور بان تجتهد وبان تعمل على وفق ظنك واحتج
المانعون بان الاجتهاد في معرض الخطاء والنص امن منه وسلوك السبيل المخوف مع
القدرة على سلوك السبيل الامن قبيح عقلا والجواب عنه تبعا للامام بان الشرع لما
قال له انت مامور بان تجتهد وتعمل على وفق ظنك كان امنا من الغلط لانه بعد
الاجتهاد يكون اتيا بما امر به وهو ضعيف فان الاذن في الاجتهاد لا يمنع
وقوع الخطاء فيه وقد يقال في تقرير الجواب انه بالامر صار امنا من الخطا بفعل
الاجتهاد اي يكون فعله الاجتهاد صوابا الا انه يامن باديه الاجتهاد

الى الخطاء واذا كان لا قدام على الاجتهاد صوابا فلا عليه ان يخطى بعد اتيانه بما امر به
واجيب عنه ايضا بانا لا نسلم انه قادر على التوصل الى النص وذلك لان ورود النص
ليس باختياره ومسالته بل جاز ان يسال عن القضية ولا يرد فيها نص بل يومر بالعمل
فيها بالظن ولا يمكنكم نفي هذا الاحتمال الا اذا اثبتم نفي جواز الاجتهاد فبيان نفي
جواز الاجتهاد بناء على نفي هذا الاحتمال دور واعلم ان الامام قال الخوض في هذه المسئلة
قليل الفايده لانه لا ثمرة له في الفقه وهذا فيه نظر اذ ينبني على هذا الاصل مسايل منها
منها اذا اشكل في حادثة احد الانايين ومعه ماء طاهر بيقين او الثوبين ومعه
اخر طاهر بيقين او ما يغسل به احدهما ففي جواز الاجتهاد له بين الانايين والثوبين
وجهان اصحهما انه يجتهد وكذلك اذا غاب عن القبلة فانه لا يعتمد على خبر من اخبره
عن علم ولا على الاجتهاد الا اذا لم يقدر على معرفة القبلة يقينا وكذلك حكى الاصحاب
وجهين في المصلي اذا استقبل حجر الكعبة وحده وقالوا الاصح المنع لانه كونه من البيت
غير مقطوع به وانما هو مجتهد فيه فلا يجوز العدول عن اليقين اليه **قال**
ولم يثبت وقوعه ش هذا قابل للاجتهاد للحاضر الذي جعله المصنف محل
الخلاف وقد ذهب الاكثرون الى ما قاله المصنف من التوقف ومنهم من قال بوقوعه
ومن نفاه وهذا في حق الحاضرين واما الغايبون فمنهم من ذهب الى وقوع التعبد به
في حقهم ومنهم من منعه وتوقفت فرقة ثالثة والاصح من قال بالوقوع في الحاضر
والغايب لقول الصديق رضي الله عنه لابي قتادة حين قتل رجلا من المشركين فاخذ غيره
سلبه لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه
فقال النبي صلى الله عليه وسلم صدق قال الصديق رضي الله عنه قال ذلك فقال ذلك اجتهادا
والا لاسنده الى النص لكونه ادعى الى الانقياد وقرره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك
فاذا جاز في حق الحاضر جاز بطريق اولى للغايب ولحصر الغايب حديث معاذ المذكور في
كتاب القياس واجيب عنهما بانها اخبار احاد والمسئلة علمية وقول الغزالي هنا حديث
معاذ مشهور وقبلته الامة تبعه فيه امام الحرمين وامام الحرمين تلقاه من القاضي فانه
قال في التقريب ان الامة تلقته بالقبول وليس بجيد لما عرفت في كتاب القياس والاصح من
انكر الوقوع مطلقا بانهم لو اجتهدوا في عصره صلى الله عليه وسلم لنقل واشتهر
كاجتهادهم بعده والمختار عندنا التوقف في حق الحاضرين واما الغايبون فالظاهر
وقوع تعبدهم به ولا قطع **قال الثالثة** لا بد له ان يعرف
من الكتاب والسنة والاجماع ما يتعلق بالاحكام وشرايط القياس وكيفية
النظر

النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ وحال الرواة ولا حاجة الى الكلام والفقه لانه نتيجته ش
شرط المجتهد ان يكون محيطا بمدارك الاحكام ومتمكنا من استثارة الظن بالنظر فيها
وتقديم ما يجب تقديمه وتاخير ما يجب تاخيره وانما يكون كذلك بامور احدها كتاب
الله تعالى فانه الاصل ولا بد من معرفته ولكن لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما يتعلق
منه بالاحكام قال الغزالي وهو مقدار خمسماية اية ولا يشترط حفظها من وراء ظهره بل
ان يكون عالما بمواقعها حتى يطلب الاية اذا احتيج اليها وثانيها سنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم ولا يشترط فيها ايضا الحفظ ولا معرفة ما يتعلق بالاحكام كما في معرفة الكتاب
قال الغزالي ويكفيه ان يكون عنده اصل مصحح لجميع احاديث الاحكام كسنن ابي داود
ومعرفة السنن لاحمد البيهقي او اصل وقعت العناية فيه بجمع احاديث الاحكام ويكون منه
بمعرفة مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة قال الشيخ محي الدين النواوي قدس الله روحه
والتمسك بسنن ابي داود لا يصح فانه لم يستوعب الصحيح من احاديث الاحكام ولا
معظمه وكم في صحيح البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في سنن ابي داود وثالثها
الاجماع فليعرف مواقعه حتى لا يفتي بخلافه ولكنه لا يلزمه حفظ جميع مواقعه بل كل
مسئلة يفتي فيها ينبغي ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بموافقة مذهب عالم
او يكون الواقعة متولدة في العصر ليس لاهل الاجماع فيها خوض ورابعها القياس
فليعرفه وليعرف شرايطه فانه مناط الاجتهاد واصل الراي ومنه يتشعب الفقه
واساليب الشريعة وخامسها كيفية النظر فليعرف شرايط البراهين والحدود
وكيفية تركيب المقدمات ويستنتج المطلوب ليكون على بصيرة من نظره وسادسها
علم العربية لغة ونحوا وتصريفا فليعرف القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في
الاستعمال الى حد يميز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله ومبينه وحقيقته ومجازه
وعامه وخاصه وغير ذلك وليس عليه ان يبلغ مبلغ الخليل بن احمد وسابعها
معرفة الناسخ من المنسوخ مخافة ان يقع في الحكم المنسوخ المتروك ولا يشترط حفظ
ذلك جميعا كما تقدم وثامنها حال الرواة في القوة والضعف وتمييز الصحيح عن الفاسد
والمقبول عن المردود قال الغزالي وكذا قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي يعول على قول ائمة الحديث
كاحمد والبخاري ومسلم والدارقطني وابي داود لانهم اهل المعرفة بذلك فجاز الاخذ بقولهم
كما ياخذ بقول المقومين في القيم قال الغزالي عمدة العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب
الاجتهاد ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون الحديث واللغة واصول الفقه وقال الامام
اهم العلوم للمجتهد اصول الفقه وشرط الامام ان يكون عارفا بالدليل العقلي وعارفا
باننا مكلفون به وقد اتبع في ذلك الغزالي فانه ذكر ذلك لم يذكر القياس وكانها

تركناه لكونه مفرعا على الكتاب والسنة ولكن لقايل ان يقول الاجماع والقياس ايضا
كذلك فلم ذكرا قوله ولا حاجة الى ان يحتاج المجتهد الى علم الكلام لانا لو فرضنا انسانا
جازما بالاسلام تقليدا لامكنه الاستدلال بالدلايل الشرعية على الاحكام ولكن الاصحاب
عدوا معرفة اصول الاعتقاد من الشروط ولا حاجة ايضا الى تفاريع الفقه وكيف يحتاج
اليها والمجتهد هو الذي يولدها ويحكم فيها فاذا كان الاجتهاد بتحصيلها فلو شرط لزم الدور نعم
ونقل اشتراط الفقه عن الاستاذ ابي اسحق ولعله اراد ممارسة الفقه وهذا قد ذكره الغزالي
فقال انما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان
ولم يكن الطريق في زمن الصحابة رضي الله عنهم ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة ايضا
قال ابن الصلاح واشتراط ذلك في صفة المفتي الذي يتادى به فرض الكفاية هو الصحيح وان لم
نشترط ذلك في صفة المفتي المستقل على تجرده لان حال المفتي يقتضي اشتراط كونه على صفة تسهل
عليه معها ادراك احكام الوقايع على القرب من غير تعب كثير ولا يحصل ذلك لاحد
من الخلق الا بحفظ ابواب الفقه ومسايله ولا يشترط حفظ الجميع بل قدر يتمكن به
من ادراك الباقي على القرب واعلم ان ما ذكرناه من اشتراط هذه العلوم انما هو في حق المجتهد
المطلق اما المجتهد في بعض الاحكام دون بعض فمن عرف طرق النظر القياسي له ان يفتي في
مسئلة قياسية وان لم يعرف غيره وقس على هذا وزعم بعض الناس ان الاجتهاد لا يتجزا
وهو ضعيف واما المجتهد المقيد الذي لا يعدو مذهب امام خاص فليس عليه غير معرفة
قواعد امامه وليراع فيها ما يراعيه المطلق في قوانين الشرع قال ابن الصلاح والذي رايته
من كلام الايمة يشعر بانه لا يتادى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد قال والذي يظهر انه يتادى
به فرض الكفاية في الفتوى وان لم يتاد به فرض الكفاية في احيا العلوم التي منها الاستمداد
في الفتوى **خاتمة** شرط الغزالي في المجتهد العدالة ثم قال وهذا يشترط لجواز
الاعتماد على قوله اما هو في نفسه فاذا كان عالما فله ان يجتهد لنفسه وياخذ باجتهاد
نفسه فالعدالة شرط لقبول الفتوى لا لصحة الاجتهاد وهكذا ذكره واقتضى كلام غيره
ان العدالة ركن في الاجتهاد ويتفرع على هذا ان الفاسق اذا اداه اجتهاده في مسئلة الى حكم
هل ياخذ بقوله من علم صدقه في فتواه بقراين بل وبعد ما اذا كانت العدالة ركنا في الاجتهاد
فلا يجوز له ان ياخذ في حق نفسه باجتهاده بل يقلد لكونه والحالة هذه غير مجتهد وهذا بعيد

قال الفصل الثاني في حكم الاجتهاد

اختلف في تصويب المجتهدين في مسايل الفروع بناء على الخلاف في ان لكل صورة حكما
معينا وعليه دليل قطعي او ظني والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه ان في الحادثة حكما
معينا وعليه امارة من وجدها اصاب ومن فقدها اخطا ولم ياثم

المسئلة

المسئلة عظيمة الخطب وقد اختصر المصنف القول فيها فلنتوسط فيما نورده ثم
نلتفت الى ما ذكره فنقول في المسئلة ابحاث اولها ذهبت طوايف المسلمين على طبقاتهم
الى انه ليس كل مجتهد في الاصول مصيبا وان الاثم غير محطوط عنه اذا لم يصادف
ما هو الواقع وان بالغ في الاجتهاد والنظر سواء كان مدركه عقليا كحدث العالم وخلق
الاعمال او شرعيا لا يعلم الا بالشرع كعذاب القبر والحشر ولا نعلم خلافا بين المسلمين في
ذلك الا ما نقل عن الجاحظ وعبيد الله بن الحسين العنبري انهما قالا بالتصويب في الاصول
قال ابن السمعاني وكان العنبري يقول في مثبتي القدر هولاء عظموا الله وفي نافي القدر
هولاء نزهوا الله ومنهم من لم ينقل عن الجاحظ ان التصويب بل نفي الاثم والحرج فقط
والقاضي في مختصر التقريب اقتصر على النقل عن العنبري ثم قال واختلفت الرواية عنه فقال
في اشهر الروايتين انما اصوب كل مجتهد في الدين تجمعهم الملة فاما الكفرة فلا يصوبون
وغلا بعض الرواة عنه فصوب الكافرين المجتهدين دون الراكنين الى الدعة ونحن نتكلم
معهما على سبيل الاختصار فنقول انهما اولا محجوجان بالاجماع قبلهما وبعدهما وثانيا
ان اردتما بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد فقد خرجتما عن حيز العقلا وانخرطتما
في سلك الانعام وان اريد الخروج عن عهدة التكليف ونفي الحرج كما نقل عن الجاحظ فالبراهين
النقلية من الكتاب والسنة والاجماع الخارجة عن حد الحصر ترد هذه المقالة واما
تخصيص التصويب بالمجتهدين المجتمعين على الملة الاسلامية فنقول مما خاض فيه
المسلمون القول بالتشبيه تعالى الله عنه علوا كبيرا والقول بخلق القران وغير ذلك
مما يعظم خطره واجمعوا قبل العنبري على انه يجب على المرء ادراك بطلان القول بالتشبيه
قال القاضي ويقول له ايضا ما الذي يحركك على القول بان المصيب واحد فان احتج
بغموض الادلة قلنا له فالكلام في النبوات والاحاطة بصفات المعجزات وتمييزها
من المخاريق والكرامات اغمض عند العارفين باصول الديانات من الكلام في القدر
وغيره مما يختلف فيه اهل الملة فهلا عذرت الكفرة بما ذكرت قال وهذا لا محيص
له عنه البحث الثاني في تصويب المجتهدين في المسايل الفروعية وقد ضبط صفي
الدين الهندي المذاهب فيه ضبطا جيدا فقال الواقعة التي وقعت اما ان تكون عليها نص اولا
فان كان الاول فاما ان وجده المجتهد اولا والثاني على قسمين لانه اما قصر في طلبه
او لم يقصر فان وجده وحكم بمقتضاه فلا كلام وان لم يحكم بمقتضاه فلان كان
مع العلم بوجه دلالته على المطلوب فهو مخطي واثم وفاقا وان لم يكن مع العلم
به ولكنه قصر في البحث عنه فكذلك وان لم يقصر بل بالغ في الاستكشاف

والبحث عنه ولم يعثر على وجه دلالته على المطلوب فحكمه حكم ما اذا لم يجده مع
الطلب الشديد وسياتي ان شا الله تعالى وان لم يجده فان كان لتقصيره في الطلب فهو
ايضا مخطي واثم وان لم يقصر بالغ في التنقيب عنه وافرغ الوسع في طلبه ومع ذلك لم
يجده بان خفي عليه الراوي الذي عنده النص او عرفه ولكنه مات قبل وصوله اليه
فهو غير اثم قطعا وهل هو مخطي او مصيب على الخلاف الذي ياتي ان شا الله تعالى فيما لا نص
فيه واولى بان يكون مخطيا واما التي لا نص عليها فاما ان يقال لله تعالى فيها قبل الجتهد
حكم معين او لا بل حكمه فيها تابع لاجتهاد المجتهد فهذا الثاني قول من قال كل
مجتهد مصيب وهو مذهب جمهور المتكلمين كالشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر والغزالي
ومن المعتزلة كابي الهذيل وابي علي وابي هاشم واتباعهم ونقل عن الشافعي وابي حنيفة
واحمد والمشهور عنهم خلافه وهولاء في انه وان لم يوجد في الواقعة حكم معين فهل وجد
فيها ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لما حكم الا به او لم يوجد ذلك والاول هو القول
بالاشبه وهو قول كثير من المصوبين واليه صار ابو يوسف ومحمد بن الحسين وابن سريج
في احدى الروايتين عنه قال القاضي في مختصر التقريب وذهب بعضهم في الاشبه الى انه
ليس هذا بل هو ما دل الطرق اشبه في المقاييس والعبر ومثلوا ذلك بالحاق الارز بالبر بوصف
الطعم او القوت او الكيل واحد هذه الاوصاف اشبه عند الله تعالى واقرب في التمثيل
واما الثاني فهو الخالص من المصوبة واما الاول وهو ان لله تعالى في الواقعة حكما
معينا فاما ان يقال عليه دلالة وامارة فقط او ليس عليه لا دلالة ولا امارة فاما
القول الاول وهو ان على الحكم دليلا يفيد العلم فهو قول بشر المريسي والاصم وابن علية
وهولاء اتفقوا على ان المجتهد مامور بطلبه وانه اذا وجده فهو مصيب واذا اخطاه
فهو مخطي ولكنهم اختلفوا في المخطي هل ياثم ويستحق العقاب فذهب بشر الى التاثيم
وانكره الباقون لخفا الدليل وغموضه واختلفوا ايضا وانه هل ينقض قضا القاضي
فيه فمذهب الاصم الى انه ينقض وخالفه الباقون واما القول الثاني وهو ان على الحكم امارة
فقط فهو قول اكثر الفقهاء كالايمة الاربعة وكثير من المتكلمين وهولا اختلفوا
فمن قايل ان المجتهد غير مكلف باصابته لخفايه وغموضه وانما هو مكلف بما غلب
على ظنه فهو وان اخطا على تقدير عدم اصابته لكنه معذور ماجور وهو
منسوب الى الشافعي رضي الله عنه وعلى هذا فعلى م يوجر المخطي فيه وجهان لاصحابنا
احدهما وهو اختيار المزني وظاهر النص انه يوجر على القصد الى الصواب ولا يوجر

عند

عند الاجتهاد لانه افضى به الى الخطاء فكانه لم يسلك الطريق المامور به وشبهه
القفال في الفتاوي برجلين رميا الى كافر فاخطا احدهما يوجر على قصد الاصابة بخلاف
صاحبه والساعي الى الجمعة اذا فاتته يوجر على القصد وان لم ينل ثواب العمل والثاني انه
يوجر على القصد وعلى الاجتهاد جميعا لكونه يبذل ما في وسعه ومن قايل انه
مامور بطلبه ومكلف باصابته اولا فان اخطاه وغلب على ظنه شي اخر فهناك
يتغير المكلف ويصير مامورا بالعمل بمقتضى ظنه ولا اثم واما القول الثالث
وهو انه لا دلالة عليه ولا امارة فذهب جمع من المتكلمين وزعموا ان
ذلك الحكم كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فمن عثر عليه فله اجران ومن اخطاه فله اجر قال القاضي في مختصر
التقريب واختلف هولا فذهب بعضهم الى ان العثور عليه ليس بواجب وانما الواجب
الاجتهاد وذهب بعضهم الى ان العثور عليه مما يجب على المكلف وان لم يكن عليه دليل
هذا شرح المذاهب والمسلة فلنعد الى لفظ الكتاب قوله اختلف في تصويب المجتهدين
في مسايل الفروع اشارة الى ان خلاف العنبري في الاصول لا احتفال به وقد اصاب فانه لا
بعد ما ذهب اليه هذا الرجل قولا في الشريعة المحمدية مع انه مصادم بالاجماع قبله
والذي نراه غير شاكين فيه ان المجمعين لو عاصروا العنبري لم يلتفتوا الى ما قاله وعدوا
الاجماع قايما دونه قوله بنا على الخلاف الى اخره مقتضاه ان كل من قال بان لكل
صورة حكما معينا وعليه دليل قطعي او ظني قال بان المصيب واحد ومن لم يقل بذلك
صوب الكل قوله والمختار الى اخره ما ذكرناه والمذاهب الذي حكيناه من اشتمال
الحادثة على حكم معين وعليه دليل قطعي او ظني لا يكلف المجتهد به وانما يكلف بما غلب
على ظنه قال لان الاجتهاد مسبوق بالدلالة لانه طلبها والدلالة متاخرة
عن الحكم فلو تحقق الاجتهاد دائما اجتمع النقيضان ولانه قال عليه السلام من اجتهد
فاصاب فله اجران ومن اخطا فله اجر هذان وجهان استدل بهما على
اختياره احدهما ان الاجتهاد مسبوق بدلالة الدليل على الحكم لانه عبارة عن طلب
دلالة الدليل على الحكم والطلب مسبوق على المطلوب فيكون الاجتهاد متاخرا
عن الدلالة والدلالة متاخرة عن الحكم بها لانها نسبة بين الدليل الذي هو المطلوب
والمدلول الذي هو الحكم والنسبة متاخرة عن كل واحد من الامرين لتوقف تحققها
على تحققهما فيلزم منه ان يكون الاجتهاد متاخرا عن الحكم بمرتبتين لتاخره
عن الدلالة المتاخرة عن الحكم فلو تحقق الاجتهاد دائما اي كان كل مجتهد مصيبا

لا تجمع لاستلزامه ثبوت حكمين متناقضين في نفس الامر بالنسبة الى مسئلة
واحدة وهذا الدليل فيه نظر من وجهين احدهما انا وان سلمنا ان الاجتهاد طلب
الدلالة فلا نسلم ان طلب الشيء موقوف على ثبوته في الخارج بل على تصوره فقط ثم انه لا
يثبت به الا احد شطري ما ادعاه فانه لا يدل على سقوط الاثم عن المخطئ وحصول
الاجر له الوجه الثاني الحديث الذي ذكره في الكتاب واللفظ في الصحيحين اذا حكم الحاكم
فاجتهد فاصاب فله اجران واذا اجتهد فاخطا فله اجر دل الحديث على ان المجتهد
قد يخطئ وقد يصيب وهو المدعى فان قيل لا ينافي ذلك كون كل مجتهد مصيبا
اذ يتصور الخطا عند القائلين بهذه المسالة وذلك فيمن لم يستفرغ الوسع في الطلب
مع كونه غير عالم بالتقصير فانه مخطئ غير اثم للجهل بالتقصير فلعل هذه
الصورة هي المراد من الحديث قلت هذا تخصيص بصورة نادرة من غير
دليل وايضا ان حقيقة الاجتهاد المعتبر فيما ذكرته فقد ثبت المدعى وهو خطا
بعض المجتهدين في الجملة والا فالجواز حمل الحديث عليه من غير صارف عن حمله
على الاجتهاد المعتبر لان الشرعي مقدم على العرفي واللغوي واعلم ان الاستدلال بالحديث
قوي لو كانت المسالة ظنية ولكن المسالة قطعية كما صرح به الاصوليون على
اختلاف طبقاتهم وبذلك يحل شبهة من قال ليس كل مجتهد مصيبا لقول من قال من
المجتهدين ليس كل مجتهد مصيبا لانه ان اصاب فيما قاله حق وان اخطا فقد اخطا
بعض المجتهدين فلم يكن كل مجتهد مصيبا فيقول الخلاف في ان المصيب واحد
انما في مسائل الفروع الظنية كما عرفت اما مسائل الاصول القطعية فالمصيب فيها
واحد بلا خلاف ولك في حل هذه النكتة طريقة اخرى فنقول يلزم انه مصيب
في قوله ليس كل مجتهد مصيبا ولكن لم قلت انه يلزم من ذلك ان يكون الواقع في نفس
الامر ليس الا انه ليس كل مجتهد مصيبا وقولك لانه مصيب قلنا وكذا خصمه ايضا
مصيب بناء على القول بالتصويب بالتصويب فحكم الله في حق هذا انه ليس كل مجتهد
مصيبا وفي حق خصمه ان كل مجتهد مصيب فهاتان طريقتان في حل
هذه الشبهة الاولى على تقدير كونها من مسائل الاصول والثانية على التزام كونها
من مسائل الفروع ومن جيد ما استدل به القائلون بان المصيب واحد اجماع
الصحابة فمن بعدهم للمناظرة وطلب كل واحد من المتناظرين خصمه الى ما ينصره
فلو ان كل مجتهد مصيب لم يكن في الحجاج والنظر فائدة واجاب عنه القاضي بان
التناظر ثابت واما ما ادعيتموه من غرض المتناظرين فانهم متنازعون فيه ولسنا

نسلم

نسلم ان العلماء انما تنازعوا لدعوى نص يقطع العذر وغير ذلك

قال قيل يعين المخالف له لم يحكم بما انزل الله فيفسق او يكفر
لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله قلنا انما امر بالحكم بما ظنه وان اخطا حكم
بما انزل الله قيل لو لم يصوب الجميع لما جاز نصب المخالف وقد نصب ابو بكر زيدا
رضي الله عنهما قلنا لم يجز تولية المبطل والمخطئ ليس بمبطل اقول احتج المصوبون بوجهين
احدهما انه لو لم يكن كل مجتهد مصيبا لتعين الحكم في الواقعة قبل الاجتهاد وحينئذ
فيكون المجتهد المخالف باجتهاده لذلك الحكم حاكما بخلاف ما انزل الله فيفسق
لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون او يكفر للاية الاخرى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون واجاب بانا لا نسلم انه والحالة هذه
يكون حاكما بخلاف ما انزل الله فانه لما كان مامورا بالحكم بموجب ظنه بعد الاجتهاد
فحكمه به حكم بما انزل وان اخطا في اجتهاده لعدم اصابة ذلك الحكم المتعين وللقائل
ان يقول اذا كان الحق واحدا متعينا فهو الذي انزله الله والحكم بخلافه حكم بخلاف
ما انزل الله نعم هو حكم بشيء انزل الله ان الحاكم به يوجر ولا ياثم اذا بذل الوسع في اجتهاده
فكان ينبغي تقريره هكذا انما يفسق او يكفر الحاكم بخلاف ما انزل الله من كل وجه
لانه الذي يصدق عليه اطلاق قول القائل حكم بخلاف ما انزل الله اما الحاكم بما انزل
الله ان له ان يحكم به وان لم ينزل المحكوم به ولم يجعله الحق عنده فليس حاكما بخلاف
المنزل ونقول هو حاكم بخلافه ولكن هو معذور لما ذكرناه والفسق والكفر
يختصان بغير المعذور والثاني انه لو لم يكن كل مجتهد مصيبا لما جاز للمجتهد
ان ينصب حاكما مخالفا له في الاجتهاد لانه يظنه قد مكنه من الحكم بغير الحق
وليس كذلك لانه جائز بدليل ان ابا بكر رضي الله عنه نصب زيدا رضي الله عنه
مع انه كان يخالفه في الجد وغيره وشاع ذلك بين الصحابة من غير نكير واجاب
بان الممتنع انما هو تولية المبطل اي الذي يقضي بالباطل ومن كان مجتهدا مخطئا فهو
غير مبطل لاتيانه بالمامور به وهذا ايضا فيه عندنا نظر فان المجتهد في مسالة
القائل بان المصيب واحد يظن خطا صاحبه ولا معنى لذلك الا انه مبطل فيما اتى به
وانما بذل الوسع امام عذره نعم قد يجاب بانه ليس يعلم حال التولية انه يحكم
بخلاف ما يعتقده وذلك لان على الحاكم ان يجتهد في الحكم عند كل حادثة وربما
تغير اجتهاده وايضا فلعل ابا بكر رضي الله عنه نهى زيدا عن الحكم فيما خالفه فيه
وقصر توليته على الحوادث التي يوافقه فيها وقد صرح بجواز مثل هذا الماوردي كما

نقله الرافعي فقال ولو ولي الامام رجلا وقال لا تحكم في قتل المسلم بالكافر والحر بالعبد
جاز وقد فرع عليه على باقي الحوادث وواقعة زيد وواقعة عمرو لا يمكن فيها الا هذا
الاحتمال وايضا فلعل ابا بكر رضي الله عنه كان يرى ان كل مجتهد مصيب فالمسئلة مشهورة
باضطراب الآرا فيها قديما وحديثا **قال فرع** لو راى الزوج
لفظا كناية وراته المراة صريحا فله الطلب ولها الامتناع فيراجعان غيرهما
هذا تفريع من فروع حكم الاجتهاد الاول لو كان الزوجان مجتهدين فخاطبها الزوج
بلفظة يرى انها كناية في الطلاق ولا نية وترى المراة انها صريحة فيه فللزوج طلب
الاستمتاع منها ولها الامتناع عملا مع كل منهما بمقتضى اجتهاده وطريق قطع
المنازعة بينهما ان يراجعا مجتهدا اخر غيرهما حاكما او محكما من جهتهما ليحكم بينهما
بما ادى اليه اجتهاده وهذا الطريق متعين لدفع المشاجرة في نحو الصورة المفروضة
سوا قلنا المجتهد واحد ام كل مجتهد مصيب وهذا اذا لم يكن المنازعة مما يجري فيه
الصلح فان جرى فيها الصلح كالحقوق المالية فيقطع بطريق الصلح ايضا هذا ما في
الكتاب وقد ذكر القاضي في مختصر التقريب هذا الفرع وجعله مراد لم خصومة القائلين
بان المصيب واحد وانهم قالوا هذا يفضي الى الجمع بين التسليط على الاستمتاع والامتناع منه
ثم اجاب عنه بانا نسئلكم عن هذه الحادثة اذا عنت وكل ما قد يحوه جوابا ظاهرا
في حقهما فهو حكم الله قطعا قال فان قالوا ان المراة مامورة بالامتناع جهدها
والرجل مباح له الطلب للاستمتاع والذي يقهرها ولم يعدوا ذلك تناقضا في ظاهر
الجواب فهو حكم الله تعالى عندنا ظاهرا وباطنا قال ومما تمسكوا به ان المنكوحة
بغير ولي اذا زوجها وليها ثانيا وهما مجتهدان فقد وجد القول في جمع الحل والتحريم
واجاب عنه بالاول وان كل ما احتججتم به في ظاهر الامر ولم تعدوه تناقضا
فهو حكم الله تعالى عندنا ثم قال وان اجتزيت بهذا القدر كفاك وان اردت
التفصيل في الجواب قلت من القائلين بان المصيب واحد من صار في هذه الصورة
الى الوقف حتى يرفع الامر الى القاضي كما قدمناه في الصورة المعلولة الاولى فعلى هذا
نقول حكم الله فيها الوقف ظاهرا وباطنا حتى يرفع امرها الى القاضي فينزلها على اعتقاد
نفسه وهذا حكم الله حينئذ ومنهم من قال تسلم المراة الى الزوج الاول فان نكحها
نكاحا يعتقد صحته وهو السابق اليه به فلا يبعد ان يكون هذا هو الحكم قال
وهذه الصورة وامثالها من المجتهدات وفيها تقابل الاحتمالات فمجتهد المجتهد

فيها

فيها عندنا وما ادى اليه اجتهاده فهو حق من وقف او تقديم او غيرهما في
نحوه الجواب **قال الثاني** اذا تغير الاجتهاد كما لو ظن ان
الخلع فسخ ثم ظن انه طلاق فلا ينتقض ما امضاه من الحكم وينتقض قبله
اذا اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ ثم ظن انه طلاق فنكح امراة كان قد خالعها ثلاثا
بمقتضى هذا الاعتبار ثم تغير اجتهاده واداه الى انه طلاق فاما ان يتغير بعد
قضا القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول المقتضي لصحة النكاح فلا ينتقض بالاجتهاد
الثاني بل يستمر على النكاح واما ان يتغير قبل القضا بالصحة فيجب عليه مفارقتها
لان الظن المصاحب الان قاض بان اجتهاده الاول خطا فليعمل به وهذا وهذا
ما اراده المصنف بقوله وينتقض قبله ومراده بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول
والا فالاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد وهذا فيما اذا تغير اجتهاده هو في حق نفسه فلو
تغير في حق غيره كما اذا افتى مقلده بصحة نكاح المختلعة ثلاثا ونكحها المقلد عملا
بفتواه ثم تغير اجتهاده ولم يكن الحاكم قد حكم بصحة النكاح قبل تغير اجتهاده فالمختار
انه يجب عليه تسريحها كما في حق نفس المجتهد ولو قال مجتهد للمقلد والصورة
هذه اخطا بك من قلدته فان كان الذي قلده اعلم من الثاني او استويا فلا اثر لقوله
وان كان الثاني اعلم قال الرافعي فالقياس انا ان اوجبنا تقليد الاعلم فهو كما لو تغير
اجتهاد مقلده والا فلا اثر له قال النووي وهذا ليس بشي بل الوجه الجزم بانه لا يلزمه
شي ولا اثر لقول الثاني **خاتمة** القاضي اذا حكم في هذه الواقعة ثم تغير اجتهاده لم
يكن له النقض لكون المسئلة اجتهادية ولنا فيما اذا احكم الحاكم بحكم ثم اتضح له ما
لو كان مقارنا لمنع الحكم ولم يبلغه فلم يورده فنقول ذلك على اقسام احدها ان يكون
امرا محققا لم يكن حالة الحكم مثاله ان باع مال يتيم بقيمته لحاجته وحكم بصحة
البيع ثم تعلو الاسعار بعد ذلك فيصير قيمته اكثر فهذا لا اعتبار به لان الشرط البيع
بالقيمة ذلك الوقت لا بعده الثاني ان يحكم باجتهاده لدليل او امارة ثم يظهر له دليل او
امارة ارجح من الاول ولا ينتهي الى ظهور النص فهذا ايضا لا اعتبار به وان كان لو قارن
لوجب الحكم به لان الحكم بالراجح والنكاح واجب لكن الرجحان حاصل الان في ظنه
ولا ندري لو حصل ذلك الاحتمال عنده حالة الحكم هل كان يكون عنده راجحا او مرجوحا
والاعتبار انما هو بالرجحان حال الحكم ولا يلزم من الرجحان في الحال وقت غيره
لتفاوت الظنون بحسب الاوقات وما يكون فيها من امور لا يحصر يتغير بها الظن

ولا يمكن الظان من الجزم بان الظن الذي عنده في وقت لو نظر في وقت آخر لكان مستمرا او رجحان لا اعتقادا دائما يحصل حالا فحالا واما اعتقاد الرجحان فقد يكون يعتقد في وقت قطعا رجحان امر عنده في الماضي وهو من الامور الوجدانيات ليس مما نحن فيه نعم سيأتي قسم منه فاضبط هذا هنا لتنتفع به اذا قلناه الثالث ان يظهر دليل او امارة تساوي الاول فيظهر بطلان الاول لا اعتبار به وان كان قارن لمنع من الحكم وبهذا يعلم ان الطلاق من الطلوانه اذا ظهر بعد الحكم ما لو قارن لمنع من الحكم ينقض الحكم ليس بجيد الرابع ان يظهر نص او اجماع او قياس جلي بخلافه فينتقض الحكم لان ذلك امر مقطوع به فلم ينقضه بظن وانما نقضه بالدليل القاطع على تقديم النص والاجماع والقياس الجلي على الاجتهاد فهو امر لو قارن العلم به لوجب لعدمه قطعا فلذلك نقض به الخامس ان يظهر امر لو قارن لمنع ظنا لا قطعا كبينة الداخل فان تقديمها على بينة الخارج خلافا فهو امر مظنون مجتهد فيه ولكن للحاكم الذي يراه اجتهادا او تقليدا قاطع بظنه ووجوب العمل به فلو قارن لوجب الحكم به وهو معلم من نفسه انه انما حكم به اذا حكم للخارج معتقدا انه لا بينة للداخل ثم جاءت البينة فقد ظهر امر لو قارن لمنع ظنا والظن السابق معلوم الان وهذا هو اعتقاد الرجحان الذي اشرنا اليه من قبل وقد اختلف الاصحاب ههنا في النقض فمن ذهب الى انه لا ينقض فوجهه انه امر مجتهد فيه ومن قال بالنقض فوجه انه عالم بظنه وبانه انما حكم معتقدا لعدم بينة الخارج فهو قاطع بما كان يمنعه من الحكم لو قارن فانظر هذا الفرق بين المراتب وان هذه المرتبة بين ظهور النص وبين ظهور الدليل الراجح والمساوي فلذلك نقض في النص قطعا ولم ينقض في الدليل والامارة قطعا وحصل التردد وهذا على وجهين لك السادس ان يظهر معارض محض من غير مرجح كما اذا حكم للخارج ببينة ثم جاءت بينة لخارج آخر فهذه البينة لو قارنت لمنعت الحكم للتعارض فاذا ظهرت بعد الحكم فلو الذي ابداه الله في المسألة احتمالان احدهما ان يقال انه كظهور الامارة المساوية فلا ينقض به قطعا وارجحهما عندي انها ليست كالامارة المساوية لان مساواة الامارة للاولى مظنونة وجاز ان يضعف في وقت آخر ويستمر رجحان الامارة المحكوم بها لعدم الوثوق بالظنون وجاز انها لو لاحت له وقت الحكم لكانت مرجوحة عنده مساوية واما البينة اذا عارضت اخرى فمساواتها معلومة مايوس فيها من الترجيح فلا شيء الا احتمال استمرار ذلك الحكم وعدمه فيرد الامر الى ما كان عليه قبل

قبل الحكم وينقض قطعا باستواء الجانبين بخلاف الامارات التي لا يوثق بحال الظنون فيها فانه لو لم يمض الحكم فيها ادى الى عدم استمرار الاحكام وان لا حكم شيء وقد مال والدي ابده الله الى ترجيح الاول وما لم اجد في كلام الاصحاب الا ما اعتضد به في الجزم باحدهما غير اني اميل الى عدم النقض وان الحاكم لا يحكم ولا ينقض الا بمستند وذلك ان نقول ظهور ما يقطع بمساواته مستند وقد تحصل من هذا ان العلم بمقارنة ما يقطع بتقدمه على مستند الحكم موجب لنقضه قطعا والعلم بمقارنة ما يمنع الحكم بظن لتقدمه فيه وجهان كبينة الداخل والعلم بمقارنة ما يمنع الحكم ويوجب التوقف فيه الاحتمالان المذكوران وهذا هو القسم السادس والذي قبله للخامس والذي قبله الرابع والثلاثة الاول لا ينقض قطعا اما الاول فللعلم بعدم المعارضة واما الثاني والثالث فللشك فيها وعدم استقرار الاحكام

قال الباب الثاني في الافتاء

وفيه مسائل الاولى يجوز الافتاء للمجتهد ومقلد الحي واختلف في تقليد الميت لانه لا قول له لانعقاد الاجماع على خلافه والمختار جوازه للاجماع عليه في زماننا اقول يشتمل هذا الباب على مسائل ثلاثة الاولى النظر فيما يتعلق بالمفتي اعلم انه يجوز للمجتهد الافتاء واما المقلد فقال ابو الحسين البصري وجماعة لا يجوز له الافتاء مطلقا وذهب قوم الى الجواز مطلقا اذا عرف المسألة بدليلها وذهب الاكثرون الى انه ان تبحر في مذهب ذلك المجتهد واطلع على ماخذه وكان اهلا للنظر والتفريع على قواعده جاز له الفتوى والا فلا وقالت طايفة يجوز لمقلد الحي ان يفتي بما شافهه به او نقله اليه موثوق بقوله او وجده مكتوبا في كتاب معتمد عليه ولا يجوز لمقلد الميت هذا شرح ما في الكتاب وعبارته قد توهم اختصاص الخلاف بمقلد الميت وهو جار مطلقا وقد توهم ان اختياره جواز المقلد العامي والظن به انه لم يختر هذا المذهب وان كان وجها في المذهب فقد قال العاصي في مختصر التقريب اجمعوا على انه لا يحل لمن يشدو اشياء من العلم ان يفتي واما قال المصنف في تقليد الميت ولم يقل في مقلد الميت مع ان الغرض حكم افتاء مقلد الميت لان حكم تقليده ليشير الى ان جواز افتائه مشروط بصحة تقليده فيلزم من الخلاف فيها الخلاف في افتائه قوله لانه لا قول له اي احتج من منع تقليد الميت بان الميت لا قول له بدليل انعقاد الاجماع على خلافه ولو كان قول لم ينعقد مع مخالفته كالحي واذا لم يكن له قول لم يجز تقليده واسند المصنف

وقال [illegible] على عدم المجتهد جاز

على اختياره بالاجماع عليه في زماننا وهذا قد ذكره الامام وقال انعقد الاجماع في
زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع لانه ليس في هذا الزمان مجتهد فلو لم يكن اجماع اهل
هذا الزمان حجة لان الاجماع المعتبر هو اجتماع المجتهدين **قال**
الثانية يجوز الاستفتاء للعامي لعدم تكليفهم في شيء من الاعصار بالاجتهاد
وتفويت معايشهم واستضرارهم بالاشتغال باسبابه دون المجتهد لانه مأمور
بالاعتبار قيل معارض بعموم فاسألوا واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقول
عبد الرحمن لعثمان ابايعك على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين قلنا
الاول مخصوص والا لوجب بعد الاجتهاد والثاني في الاقضية والمراد من الاقضية لزوم
العدل ... هذه المسألة ناظرة فيما يتعلق بالمستفتي باحثة عمن يجوز له الاستفتاء
ومن لا يجوز فنقول للمكلف حالات الاولى ان يكون عاميا صرفا لم يحصل شيئا من العلوم
التي يترقى بها الى منازل المجتهدين فالجماهير على انه يجوز له الاستفتاء ويجب عليه التقليد
في فروع الشريعة جميعها ولا ينفعه ما عنده من علوم لا تؤدي الى الاجتهاد وان كانت
عدد الحصا ومنع منه معتزلة بغداد مطلقا وقالوا الواجب عليه الوقوف على طريق الحكم
ولا يرجع الى العالم الا لتنبيهه على اصولها وطريقة النظر فيها قال القاضي عبد الوهاب
وعلى هذا جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب منهم وفصل الجبائي فقال يجوز في المسائل
الاجتهادية دون ما عداها كالعبادات الخمس الحالة الثانية العالم الذي تعالى عن
رتبة العامة بتحصيل بعض العلوم المعتبرة ولم يحط بمنصب الاجتهاد فالمختار ان
حكمه حكم العامي الصرف لعجزه عن الاجتهاد وقال قوم لا يجوز له ذلك ويجب عليه
معرفة الحكم بطريقه لان له صلاحية معرفة الاحكام بخلاف العامي واستدل المصنف
على جواز الاستفتاء للعامي سواء كان عاميا صرفا وهو المذكور في الحالة الاولى او عالما
وهو المذكور في الثانية بوجهين احدهما اجماع السلف عليه اذ لم يكلفوا العوام في عصر من
الاعصار بالاجتهاد بل يفتونهم [illegible] احد الاحكام من اقوالهم من غير بيان
ماخذها فان قلت دعوى قيام الاجماع على افتاء المستفتين صحيحة ولكن من اين لكم ان المستفتين
لم يسالوا عن بيان الماخذ قلت لم ينقل ذلك ولا انكر احد العوام على تركهم السؤال
عن وجه دلالة الدليل ونعلم قطعا انهم كانوا لا يذكرون الدليل عند الافتاء مع علمهم
بجهل المستفتي به والثاني ان وجوب ذلك عليهم يؤدي الى تفويت معايشهم واستضرارهم
بالاشتغال باسبابه وذلك مؤذن باختلال نظام العالم وفساد الاحوال فان قلت
هذا يقتضي ان لا يجب النظر في اصول الدين وان يجوز فيه التقليد لانا نعلم ان الصحابة والتابعين
ما

ما كانوا يلومون من لم يتعلم علم الكلام بل ربما لاموا المشتغل به مع
انه يلزم منه تعطيل امور المعايش لان غموض دلائل الاصول اكثر قلت
ان سلمنا عدم جواز التقليد فيه فالفرق ان مطالبه معدودة محصورة لا
تتكرر واكثر ادلتها قواطع يحمل الطبع السليم على الاذعان لها بخلاف الاحكام الفرعية
فانها غير متناهية واكثر ادلتها ظنون تضطرب بحسب الاذهان فكان تحصيل رتبة
الاستدلال فيها مفضيا الى الانقطاع عن الاشتغال بغيرها فاذن الاولى ما ذكرناه واحتج
الجبائي بان الحق في المسائل الاجتهادية متعدد بخلاف غيرها فانه واحد والمقلد
فيه لا يؤمن من الوقوع في غير الحق والصواب بعد تسليم ان كل قول من المجتهدين
صوابه لا يؤمن فيه ايضا من الوقوع في الخطأ لاحتمال تقصير المجتهد في الاجتهاد
او ان المجتهد افتى بخلاف اجتهاده **تنبيه** ذهب معظم الاصوليين
الى القول بان العامي مقلد للمفتي فيما ياخذ منه لان التقليد ان عرف بانه قبول
قول القائل بلا حجة فقد تحقق ذلك اذ ليس قوله في نفسه حجة وان عرف قبول قول
القائل مع الجهل بماخذه تحقق في قول المفتي ايضا قال القاضي في مختصر التقريب الذي نختاره
ان ذلك ليس بتقليد اصلا فان قول العالم حجة في حق المستفتي نصبه الرب تعالى
علما في حق العامي واوجب عليه العمل به كما اوجب على المجتهد العمل باجتهاده
واجتهاده علم عليه وقوله علم على المستفتي يخرج للامر هذا انه لا يتصور
تقليد مباح في الشريعة لا في الاصول ولا في الفروع اذ التقليد على ما عرفه القاضي
هو اتباع من لم تقم باتباعه حجة ولم يستند الى علم قال ولو ساغ تسمية العامي مقلدا
مع ان قول العالم في حقه واجب الاتباع جاز ان يسمى المتمسك بالنصوص وغيرها
من الدلائل مقلدا قوله دون المجتهد هذا هو الحال الثالث وهو ان يبلغ المكلف
رتبة الاجتهاد فان كان قد اجتهد في المسألة و[illegible] ظنه وجه الصواب لم يقلد
غيره بلا ريب وان لم يكن قد اجتهد فيها فهي مسألة الكتاب وقد اختلفوا فيها
على مذاهب الاول المنع من التقليد مطلقا واليه ذهب اكثر الفقهاء وجمع من
الاصوليين منهم القاضي واختاره المصنف تبعا للامام وهو المختار عند الآمدي وابن
الحاجب والثاني يجوز مطلقا وعليه سفيان الثوري واحمد واسحق والثالث
يجوز تقليد الصحابة فقط والرابع يجوز تقليد الصحابة والتابعين دون غيرهم والخامس
يجوز تقليد العالم الاعلم منه ولا يجوز لمساويه ودونه واليه ذهب محمد بن الحسن

والسادس يجوز له التقليد فيما يخصه دون ما يفتي به والسابع انه يجوز فيما
يخصه اذا خشي فوات الوقت باشتغاله بالحادثة وهو راي ابي العباس ابن سريج
والثامن انه يجوز للقاضي دون غيره واستدل المصنف على ان المجتهد لا يجوز له التقليد
مطلقا بانه مامور بالاعتبار في قوله تعالى فاعتبروا فاذا قلد يكون تاركا
للمامور به فيعصي ولا يرد العامي لانه خرج من عموم الامر بدليل عجزه عن
الاجتهاد هذا ان جعلناه مقلدا وان لم نجعله مقلدا كما قال القاضي فلا سؤال
وجعل الامدي المعتمد في المسالة ان يقال جواز تقليد المجتهد للمجتهد حكم شرعي
فلا بد عليه من دليل والاصل عدم ذلك الدليل فعلى مدعيه بيانه والقياس على العامي
لا يصلح ان يكون دليلا لما عرف من الفرق وللمعارض ان يقول القول بوجوب الاجتهاد
على المجتهد فيما نزل به من الوقايع مطلقا وحرمة التقليد عليه حكم شرعي فلا بد عليه
من دليل وعلى مدعيه بيانه قوله قيل معارض اي عارض الخصم الاستدلال على
منع التقليد للمجتهد بوجهين الاول قوله تعالى فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
والعالم قبل الاجتهاد لا يعلم فوجب تجويز الاجتهاد له والثاني قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والعلماء هم اولوا الامر لان امورهم تنفذ
على الامراء والولاة والثالث اجماع الصحابة روى احمد عن سفيان بن وكيع بن الجراح
قال حدثنا قبيصة قال حدثنا ابو بكر بن عياش عن عاصم عن وائل قال قلت لعبد الرحمن
بن عوف كيف بايعتم عثمان وتركتم عليا فقال ما ذنبي قد بدات بعلي فقلت
ابايعك على كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيرة ابي بكر وعمر
فقال فيما استطعت ثم عرضت ذلك على عثمان فقال نعم فقد التزم عثمان ذلك بمحضر
من عظام الصحابة من غير نكير عليه فكان اجماعا على جواز اخذ المجتهد بقول
المجتهد الميت واذا سوغ في الميت ففي الحي بطريق الاولى واجاب المصنف عن الاول
بانه عام مخصوص بالمقلدين والا لوجب الاجتهاد على المجتهد بعد اجتهاده
لانه بعد الاجتهاد ايضا ليس بعالم بل هو ظان وذلك باطل ولقائل ان يقول المراد
بقوله ان كنتم لا تعلمون ان كنتم غير ذوي علم وذو العلم صادق على من يتوصل
الى الاحكام بمسالك الظنون وهذا واضح بل الجواب ان السؤال مشروط بعدم العلم
ولم يوجد في المجتهد لانه عالم بالقوة قبل الاجتهاد لا بالفعل فلما لا يخرج عن كونه عالما
بغيبوبة المسالة عن ذهنه مع تمكنه من معرفتها من غير احتياج الى غيره
واجاب

واجاب الامام ايضا بان ظاهر الاية يقتضي وجوب السؤال على المجتهد وهو غير
واجب بالاتفاق قلت وفي دعوى الاتفاق نظر فان القائل بجوازه اذا ضاق الوقت
لا يبعد ان يوجبه عليه والحالة هذه ولعل مراده بالاتفاق اتفاقنا والخصمين المانع مطلقا
ومقابله لان البحث في هذا الدليل بينهما واجاب المصنف عن الثاني بان الاية دلت على وجوب
الطاعة في الاقضية والاحكام جمعا بين الادلة وايضا المتبادر الى الفهم من اطلاق
اولي الامر الامراء والحكام واجاب عن الثالث بان المراد من سيرة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
لزوم العدل والانصاف والسنن المرضية في جميع الحالات لانه المتبادر الى الذهن من
السيرة وايضا في سند الحديث سفيان بن وكيع وقال فيه ابو زرعة متهم بالكذب
قال الثانية اما يجوز في الفروع وقد اختلف في الاصول قلنا
فيه نظر ولنكن هذا اخر كلامنا وبالله التوفيق ش هذه المسالة فيما
يجوز فيه الاستفتاء وما لا يجوز فنقول اما الاستفتاء في الفروع فهو جائز على
ما سلف فيه من الكلام وهل على العامي بقول المجتهد يقلد فيه ما اوردناه
عن القاضي والاصوليين واما الاستفتاء في الاصول فذهب كثير من الفقهاء وبعض
المتكلمين كعبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية الى جوازه وربما
بالغ بعضهم وقال التقليد واجب والنظر في ذلك حرام وذهب الباقون الى عدم
جوازه وانه يجب على كل احد معرفة الله تعالى وما يجب له من الاوصاف ويجوز
عليه ويتقدس عنه وكذلك جملة العقائد بالنظر والاستدلال ولما كان محل
المسالة علم الكلام لم يطل المصنف فيها ولتقاوم الادلة عنده لم يجزم بشيء بل
قال ان فيه نظرا ونحن نورد نبذا يسيرا من معتصمات الفريقين اما مجوزوا
التقليد فاحتجوا بوجوه منها ان النظر في اصول الدين منهي عنه لقوله تعالى
ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون
والنظر يفضي الى فتح باب الجدال وروي انه صلى الله عليه وسلم نهى الصحابة لما راهم
يتكلمون في مسالة القدر واذا كان منهيا عنه فلا يكون واجبا فيكون التقليد
جائزا واجيب عنه بمنع كون النظر منهيا عنه والايات محمولة على النهي عن
الجدال بالباطل جمعا بين الادلة فان قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن ولا
تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن واثنى الله تعالى على الناظرين بقوله

ويتفكرون في خلق السموات والارض واما الحديث فلعل النبي صلى الله عليه
وسلم لما علم صحة اعتقادهم وحققه بقينهم بما تلقوه عنه وشاهدوه
من المعجزات الخوارق علم ان الجدال يعد ذلك لا يفيدهم شيئا وربما اورثنا
فيهام لذلك اما الساذج الذي لم ينبت عنده شي فكيف لا يجب السعي في اثبات يقينه
والذب عن تكدر دينه ومنها ان النظر فيه مظنة الوقوع في الشكوك
والشبهات والخروج الى البدع واجيب بان التقليد لا بد ان ينتهي الى النظر
والاسند لا الى لامتناع التسلسل وحسد ما ذكرتم من المحذور لازم
للتقليد مع زيادة محذور واحتمال كذب المقلد فيما اخبر به المقلد
عن اعتقاده واما المانعون منه فاعتصموا بوجوه منها ان تحصيل العلم
في اصول الدين كان واجبا على المصطفى صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله
فيكون واجبا على امته بقوله فاتبعوه ومنها ان التقليد مذموم شرعا
في قوله تعالى حكاية عن قوم في معرض الذم لهم انا وجدنا اباءنا على امة
وانا على اثارهم مقتدون ووجوه الحجاج في المسلة عديدة وقد ذكرنا ان محلها
علم الكلام فمن اراد الاحاطة به فهو محال على كتبه وتنجاز هذه المسلة
تم هذا الشرح المبارك اسال الله تعالى ان يجعله خالصا لوجهه الكريم
موجبا للفوز لديه وان ينفع به بمحمد واله وصحبه وقد راعينا
فيه جانب التوسط لان الكتاب مختصر فلا يليق شارحه ان يجد وجدوه
ولا يعدي خطواه ممشاه فوق خطوه وقد كنا نروح ونغدوا على
المسئلة وربما لم نخرج عن حد الشرح قدر انملة وفي النفس حزازات من
مباحث نترك ذكرها خشية التطويل ونسلك في الاضراب عنها سبيل
عبرنا وان كنا لا نرضى تلك السبيل على انا لم نال جهدا فيما وصفناه وليس
نرض الا ان يجعله محل الحمد وفي الظن انا ما انصفناه فانا لم نغادر صغيرة
ولا كبيرة مما يطالب الشارح بها الا وقد جمعنا ها فيه مع زيادات من نقول
وفرايد يهيم الفهم اذا سمعها طربا ويطلق شاكرها ملء فيه ومباحث
ما البدور الكوامل الا ما تطلع ولا الغرب الاتراب الا فوه به ساب
فكرها وتسمح لكل الكتاب مع انه الروض المبدع ازهاره
والواضح الجلي الذي يتصال لديه النهار وانواره لم يعر على نفيسه

لعله

لعله ما اودع فيه من المسايل ولم يبن عن جمع كثير فيلم نهم
له رايه وكيف لا وقد كنا نكتب فيه باطراف الانامل ونحي اليه
وقد سيمنا الطلب وقالت النفس حظه ولقد عليه فيقول من راي
القلم يكتب والهمه تملي عليه اما القلم فذابل وليس في تلك السطوة
وفي عزمي والله الميسر ان اضع شرحا على مختصر ابن الحاجب بسيطا الاعذر
لي اذا المراد فيه بالعجب العجاب محيطا بهذا العلم على اتم وجه لا اميط
عنه الا القشر عن اللباب والله المسول ان يوفقنا لصالح الاعمال ويجمعنا
على العلم ويسره في كل حال بمنه وكرمه انه المرجو خيره المامول بره
والحمد لله وحده وصلواته على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليما
كثيرا الى يوم الدين قال مولفه رضي الله عنه فرغت منه
صبيحة يوم الجمعة السادس عشر من صفر المبارك سنة اسس
وخمس وسبعمايه احسن الله تقضيها وكتب مولفه عبد الوهاب
بن علي بن عبد الكافي بن علي السبكي الشافعي اصلحه الله تعالى وكان
بالمدرسة العادلية منزل سيدي والدي احسن الله اليه من دمشق
المحروسة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد نبي الرحمة
وشفيع الامة ومنور الليلة المدلهمة وعلى اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا
وهذا كله كلام مولفه ايده الله تعالى بحروفه والحمد لله رب العالمين
علقه لنفسه ولمن شاء الله من بعده العبد الفقير الى رحمة ربه حسب الله بن محمد حسب الله ابو الهمم ابن عبد الصمد
المغربي جده ثم الفاسي هو في شوال سنة [illegible]

وحسبنا الله ونعم الوكيل

لسعهم

وهم لـ ... ما ... ما ادرس ... اولاد

... ابو ... ما ... لساء

ولـ

كالله ... العلم ... حسب 12 العلـ

... للعلم ... علم

... الله ... اليه ...

عـ

لو ... لا ... للسود ...

... الو ... و ...

هـ

... عـ ...

... العلم ...

المولى المتفضل بإنعامه على من يقابل إحسانه بعصيانه ومن فضله الجليل على عبده
الذليل هبة الولد محمد أبو الطيب أنشأه الله نشأة صالحة وجعله من طائع الناصحين الصالحين
ليلة الجمعة الثاني من شهر رمضان المعظم بلده سنة سبع وعشرين ثم في ليلة السبت
الخامس من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وعشرين ولد الولد المبارك محمد أبو الطاهر لطف الله
به وجعلهما وإياه ممن أعطى واتقى وصدق بالحسنى إنه قريب مجيب بجاه سيدنا محمد
وكرمه وهو حسبي ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين آمين